الجمهورية العربيّة السورية
جامعة دمشق
كلية العلوم السياسيّة
قسم الدراسات السياسيّة



مفهوم الدولة ونظام الحكم عند روّاد النهضة الإسلاميّة

(رفاعة الطهطاويّ - خير الدين التونسيّ - عبد الرحمن الكواكبيّ)

**The Concept Of The State And The Ruling System In The Thoughts Of Islamic Renaissance Leaders
(Refaa Altahtawy , Khair Aldeen Altunisi
, Abd Elrahaman Alkawakibi)**

دراسة أعدت لنيل درجة الماجستير في الدراسات السياسيّة

إعـــداد الطالب

محمد وليد المحاميد

المشرف المشارك
د.سمير حسن
الأستاذ المساعد في قسم الدراسات السياسيّة
في كلية العلوم السياسيّة بجامعة دمشق

المشرف العلمي
د.حسين السيد حسين
الأستاذ في قسم الدراسات السياسيّة
في كلية العلوم السياسيّة بجامعة دمشق

٢٠١١م / ١٤٣٢ هـ

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

"تصريح"

أصرِّحُ بأنَّ هذا البحث "**مفهوم الدولة ونظام الحكم عند روَّاد النهضة الإسلاميَّة" (رفاعة الطهطاويّ ، خير الدين التونسيّ ، عبد الرحمن الكواكبيّ)** لم يُسبَقْ أن قُبِلَ للحصول على أيَّة درجة علميَّة ، ولا هو مقدم حالياً للحصول على أيَّةِ درجة علميَّة أخرى .

المُرشح

محمد وليد المحاميد

"Declaration"

I declare that this research **"The Concept Of The State And The Ruling System in The Thoughts Of Islamic Renaissance leaders (Refaa Altahtawy , khair Aldeen Altunisi , Abd Elrahaman Alkawakbi)** " has not been accepted for any degree , nor submitted to any other degree .

Candidate

Mohammad waleed Almahameed

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

" شهـــادة "

نشهد بأنّ هذا العمل المقدّم في هذه الدراسة ، هو نتيجة بحث علمي قام به المرشح **محمد وليد المحاميد** ، بإشراف الدكتور **حسين السيد حسين** (المشرف العلمي) الأستاذ في كلية العلوم السياسية ــ قسم الدراسات السياسية ــ جامعة دمشق ، والدكتور **سمير حسن** (المشرف المشارك) الأستاذ المساعد في كلية العلوم السياسيّة ــ قسم الدراسات السياسيّة ــ جامعة دمشق .

وأنّ أيّة مراجع أخرى ذُكِرتْ في هذا العمل موثقة في نصِّ هذه الرسالة .

المرشح	المشرف المشارك	المشرف العلمي
محمد وليد المحاميد	د. سمير حسن	د. حسين السيد حسين

"Testimony"

We hereby that this thesis is a result of scientific research achieved by candidate Mohammad waleed Almahameed , under Dr.Houssen Alssaed Houseen supervision (Scientific supervisor) – Professor at the department of political studies – Faculty of Political sciences – Damascus University and Dr. Sameer Hasan supervision (assistant supervisor) – Assistant Professor at the department of political studies – Faculty of Political sciences – Damascus University.

All references mentioned in this work are documented in the test of thesis.

Candidate	assistant supervisor	Scientific Supervisor
ımmad Elmahamed	**P.Sameer Hasan**	**P.Houssen Alssaed House**

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

نوقشت هذه الرسالة وأجريت بتاريخ١٩/٥/٢٠١١م من قِبل لجنة الحكم المؤلفة من السادة :

د . سليم بركات	الأستاذ في قسم الفلسفة في كلية الآداب	عضواً
د حسين السيد حسين	الأستاذ في قسم الدراسات السياسية	عضواً مشرفاً
د جمال الجاسم المحمود	الأستاذ في قسم الدراسات السياسية	عضواً

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

مقدمة :

جدليةٌ هي العلاقةُ بينَ الفكرِ و الواقعِ ومتعددةُ الأبعادِ كذلكَ ، فالفكرُ إما أن يغيرَ الواقعَ فيعيدُ تشكيلَهُ لينشئَ واقعاً جديداً ما كانَ لهُ أن ينشأَ من دونِه ، والواقعُ هوَ مجالُ اختبارِ الأفكارِ ومقياسُ صدقيتِها و ملاءمتِها ومدى فعاليتِها ، وهو كذلكَ مصدرٌ للأفكارِ و النظرياتِ والعلومِ.
والناظرُ في الواقعِ الفكريِّ و الثقافيِّ العربيِّ و الإسلاميِّ الحديثِ و المعاصرِ ، يجدُ حالةً ليستْ بالعاديةِ أو الطبيعيةِ في علاقةِ ذلكَ الفكرِ بواقعِه أو في طبيعةِ الخطابِ الناتجِ عنهُ بشكلٍ عامٍّ .

فعلى الرغمِ من التطوراتِ العنيفةِ التي شهدها و يشهدُها الواقعُ العربيُّ و الإسلاميُّ اجتماعيّاً وسياسيّاً واقتصاديّاً ، إلا أنَّ الخطابَ الفكريَّ العربيَّ و الإسلاميَّ المتعاطيَّ مع هذا الواقعِ مازالَ غائراً في التاريخِ القريبِ ، أي في عصرِ النهضةِ و إشكالياتِها ومسائلِها ، أو تائهاً في التاريخِ البعيدِ ، أي عصرِ انبثاقِ الإسلامِ الأولِ وواقعِه و ظروفِه ، أو يجدهُ غائباً عن الواقعِ يعالجُ قضايا وإشكالياتِ واقعٍ آخرَ و يتعاطى موضوعاتٍ عالميةً حتى يحصلَ على صفةِ العالميةِ ومن ثمَ يكونُ حديثاً ومعاصراً.

يعودُ هذا البحثُ إلى حقبةٍ زمنيةٍ من تاريخِنا الحديثِ ، وهي الفترةُ التي لطالما وُصِفَتْ بأنَّها عصرُ نهضةٍ ، شهِدَ فيها الفكرُ السياسيُّ الإسلاميُّ بوصفِه تفكيراً في مسألتي الدولةِ ونظامِ الحكمِ فيها بدايةً جديدةً ، سواءٌ في مرجعياتِه الفكريَّةِ أو في نمطِ علاقتِه بمرجعياتِه أوفي نمطِ علاقتِه بالواقعِ السائدِ أو في طبيعةِ الخطابِ الفكريِّ الناتجِ عنهُ بشكلٍ عامٍّ.

إذاً إنَّ موضوعَ هذه الأطروحةِ هو دراسةٌ تحليليةٌ نقديةٌ للفكرِ السياسيِّ الإسلاميِّ الذي تشكَّلَ إبانَ عصرِ النهضةِ ، والنقدُ الذي أقصدُهُ هو تتبعٌ للأطروحاتِ الفكريَّةِ لبعضِ روادِ عصرِ النهضةِ لبيانِ ما لها وما عليها.

أولاً ــ إشكاليّةُ البحثِ وتساؤلاته :

تُعرَّفُ الإشكاليةُ عادةً بأنَّها منظومةٌ من العلاقاتِ الّتي ينسجُها داخلَ فكرٍ معينٍ مشاكلُ وقضايا عديدةٌ مترابطةٌ لا تتوفرُ إمكانيةُ حلِّها ولا تقبلُ الحلَّ إلا في إطارِ حلٍّ عامٍّ يشملُها جميعاً ، أو بعبارةٍ أخرى إنَّ الإشكاليةَ هي النظريّةُ الّتي لم تتوافر إمكانيةُ صياغتِها ، فهي توترٌ ونزوعٌ نحوَ النظريَّةِ أي نحوَ الاستقرارِ الفكريِّ(*).

يتناولُ هذا البحثُ واحدةً من أهمِ الإشكالياتِ الفكريَّةِ التي خاضَ فيها الفكرُ السياسيُّ العربيُّ والإسلاميُّ في عصرِ النهضةِ ، وهي إشكاليةُ مفهومِ الدولةِ ونظامِ الحكمِ فيها ، فمفهومُ الدولةِ بوصفِه إشكاليةً يشكلُ منظومةً تضمُ ثلاثةَ عناصرٍ أساسيَّةٍ (السلطةِ ذاتِ السيادةِ ، المجتمعِ

* محمد عابد الجابري : **إشكاليات الفكر العربي المعاصر** ، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط٢ ١٩٩٠ ص ١٥

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بتكويناتِهِ المختلفةِ ، حقوقِ المواطنين وحرياتِهم) ، وبالتالي فإنَّ العلاقةَ بينَ هذهِ العناصرِ وما قد يكونُ بينها يشكلُ الأساسَ الذي تنطلقُ منهُ أيُّ نظريةٍ حولَ مفهومِ الدولةِ .

وبناءً على كلِّ ما سبقَ يمكنُ طرحُ التساؤلاتِ التاليةِ :

س١- هل استطاعَ روّادُ النهضةِ الإسلاميّةِ الحديثةِ ، أن يطرحوا نظريّةً متكاملةً حولَ مفهومِ الدولةِ ، أم ظلّتِ العيوبُ والثغراتُ تشوبُ الأفكارَ المطروحةَ ؟

س٢- ما هي طبيعةُ المرجعيّاتِ الّتي ارتكزَ عليها الروّادُ أثناءَ تصوّرِهم لما ينبغي أن تكونَ عليهِ الدولةُ في مجتمعاتِهم ؟ وما هوَ تأثيرُ تلك المرجعيّاتِ على ما طرحَهُ الروّادُ من أفكارٍ ؟

س٣- ما هيَ طبيعةُ العلاقةِ بينَ الفكرِ السياسيِّ الذي طرحَهُ الروّادُ، والواقعِ الاجتماعيِّ والاقتصاديِّ الذي كانَ سائداً آنذاكَ ؟ أو بصياغةٍ أُخرى هل كانَ ذلكَ الفكرُ نتاجاً لِتحوُّلاتٍ بنيويّةٍ في متونِ تلكَ المجتمعاتِ ، أم كانَ ذلك الفكرُ استجابةً تلقائيّةً لتحديّاتٍ خارجيّةٍ مفروضةٍ على تلكَ المجتمعاتِ ، أم أنَّ هذا الفكرَ كانَ مستقلاً تماماً عن واقعِهِ، ويناقشُ مسألةً ثقافيّةً لا علاقةَ لها بمجرياتِ الأحداثِ ؟

س٤- لِماذا لم يتمكّنْ التيارُ الدينيُّ الإصلاحيُّ من التجذّرِ في واقعِ المجتمعاتِ العربيّةِ ؟ ولماذا لم يفلحْ في نقلِ أفكارِهِ إلى أرضِ الواقعِ ؟ هل يعودُ ذلكَ إلى خللٍ في الطرحِ أم يعودُ إلى ظروفِ تلكَ الحقبةِ أم إلى كلَيْهِما معاً ؟ وكيفَ يُفسر الغيابُ المفاجئُ لهذا التيارِ عن الساحةِ الفكريّةِ العربيّةِ منذُ مطلعِ القرنِ العشرينَ ، ولماذا عاودَ الظهورَ مُجدداً في أيامِنا هذهِ ؟

س٥- هل منَ الحكمةِ أنْ نُطلقَ في أيامِنا هذهِ ــ على تلكَ الفترةِ من تاريخِنا اسمَ النهضةِ ؟ وهل منَ الحكمةِ أيضاً أنْ يتسرعَ بعضُ المفكرينَ في أيامِنا هذهِ كراشد الغنوشي وفهمي هويدي وغيرِهِم لاستعادةِ ذلكَ الفكرِ الإصلاحيِّ الذي سادَ في تلكَ الحقبةِ للنهوضِ بمجتمعاتِنا اليومَ ؟

ثالثاً ــ فرضيّاتُ البحثِ :

ينطلقُ البحثُ من الفروضِ التاليةِ :

١. يُشيرُ مصطلحُ النهضةِ (Renaissance) إلى مجملِ التغيّراتِ الّتي طرأَتْ على جميعِ المجتمعاتِ الأوروبيةِ بين القرنينِ الخامسَ عشرَ ، والسابعَ عشرَ ، وهي تغيراتٌ شاملةٌ طالت مختلفَ المجالاتِ ، بدءاً بالاكتشافاتِ الجغرافيةِ الكُبرى ، ثمَّ حركاتِ الإصلاحِ الدينيِّ والتحولاتِ السياسيّةَ ، وانطلاقِ الاقتصادِ الرأسماليِّ والمانيفكتوريِّ ، وما واكبَها من اتجاهاتٍ مجددةٍ على الصعيدِ الثقافيِّ ، وفي مختلفِ الميادينِ المعرفيّةِ (الفلسفةِ والفنونِ والعلومِ الطبيعيةِ والدينِ ..الخ) بحيثُ تمخّضَتْ تلكَ التحوُّلاتُ عن ولادةِ الدولِ القوميّة ، إذاً هُناكَ علاقةٌ وثيقةٌ بينَ النهضةِ الأوروبيّةِ ،وظهورِ الدولةِ الحديثةِ كنظريّةٍ وجهازٍ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٢. يستخدمُ مصطلحُ النهضةِ أيضاً للإشارةِ إلى التحوُّلاتِ الّتي عرفَها المجتمعُ العثمانيُّ في القرنِ التاسعِ عشرَ ، ومطلعِ القرنِ العشرينَ ، وعادةً ما يتمُّ الربطُ بينَ النهضةِ، والأحداثِ التاليةِ: ظهورِ الحركاتِ السلفيَّةِ في أطرافِ الدولةِ العثمانيَّةِ ، حملةِ نابليونَ على مصرَ ، مشروعِ مُحمّد عليّ في مصرَ، مشروعِ التنظيماتِ العثمانيَّةِ، ولكنَّ هذهِ الأحداثَ ، والمشاريعَ لم تعبِّرْ عن نهضةٍ حقيقيَّةٍ على غرارِ ما حدثَ في أوروبَّا ، فقد كانَ مُسببُها الرئيسُ هو الضغوطُ الاستعماريَّةُ الغربيَّةُ على الإمبراطوريَّةِ العثمانيَّةِ المتداعيَّةِ ، ولم تكنْ نتيجةَ تطوُّرٍ ذاتيٍّ للمجتمعِ العثمانيِّ ، ولكنَّ هذهِ المشاريعَ وفرَّتِ المناخَ الملائمَ لظهورِ المثقفينَ الذينَ نظَّروا لمسألةِ الدولةِ ، ونظامِ الحكمِ فيها.

٣. لقد افتقرَ الفكرُ السياسيُّ الإسلاميُّ في عصرِ النهضةِ إلى حاملٍ اجتماعيٍّ ، أي إلى قوىً اجتماعيَّةٍ تكونُ ذاتَ مصلحةٍ حقيقيةٍ في التغييرِ و التقدمِ ، ولعلَ ذلكَ قد شكَّلَ الفارقَ الحاسمَ بينَ الفكرِ السياسيِّ الإسلاميِّ في عصرِ النهضةِ الإسلاميَّةِ و الفكرِ السياسيِّ الغربيِّ في عصرِ النهضةِ الأوربيَّةِ الذي تفاعلَ مع واقعِهِ وأعادَ تشكيلهُ.

٤. لم يستطعْ روَّادُ النهضةِ الإسلاميَّةِ تقديمَ نظريَّةٍ واضحةِ الأسسِ والمعالمِ حولَ مفهومِ الدولةِ ، ويمكنُ ردُّ ذلكَ إلى محاولةِ الروَّادِ التوفيقَ بينَ مرجعيَّاتٍ فكريَّةٍ مختلفةٍ ومتباينةٍ ، وتحديداً الصلةَ التي أقامَها الرَّوادُ بينَ منظومةِ مفاهيمِ الفكرِ السياسيِّ الليبراليِّ الحديثِ و منظومةِ فقهِ السياسةِ الشرعيَّةِ .

٥. إنَّ سببَ تراجُعِ هذا النمطِ من التفكيرِ(النمطِ التوفيقيِّ الذي كانَ سائداً في عصرِ النهضةِ) مرتبطٌ بزوالِ مسوغاتِهِ ، وعواملِ ظهورِهِ ، أيْ : مرتبطٌ بتوقفِ عملياتِ الإصلاحِ ، وخضوعِ الإمبراطوريَّةِ العثمانيَّةِ تدريجياً للاستعمارِ الغربيِّ.

٦. أعتقدُ أن الفكرَ السياسيَّ الإسلاميَّ في عصرِ النهضةِ هو فكرٌ زاخرٌ بالعمومياتِ، لا يمكنُ الارتكازُ عليهِ في معالجةِ مشكلاتِنا الراهنةِ ، بلْ إنَّهُ أصبحَ عائقاً يَحُولُ دونَ تناولٍ صحيحٍ لمشكلاتِنا ، ومن هنا فإنَّ من واجبِ المفكرينَ أن يقيموا القَطعَ مع عصرٍ وفكرٍ أصبحا يفسدانِ علينا امتلاكَ واقعِنا، وإيجادِ الحلولِ الملائمةِ لهُ.

رابعاً ــ أهداف البحث والأسباب الداعية لاختياره :

لا يخفى على المطالعِ للشأنِ الثقافيِّ العربيِّ في أيامنا هذهِ الاهتمامُ المتجدِّدُ " بعصرِ النهضةِ " ورموزِهِ ، حيثُ تكاثرَتْ في الآونةِ الأخيرةِ القراءاتُ المعاصرةُ لذلكَ الفكرِ، و تكثَّـفتِ المساعي الراميةُ إلى إعادةِ طبعِ تراثِ المعبّرينَ عنْهُ ، حيثُ لم يَعُدْ الاهتمامُ قاصراً على الباحثينَ الأفرادِ ، بلْ اتّسعَ ليشملَ مؤسساتٍ ثقافيّةً رسميّةً ، ومراكزَ أبحاثٍ متخصّصةً.... وإذا كانَ الاهتمامُ المدرّسيُّ أو الجامعيُّ بالفكرِ النهضويِّ لم يتوقّفْ قطُّ ، فإنَّ كثافةَ تلكَ الاستعادةِ ورهاناتِها قد تَخطّتْهُ إلى اهتمامٍ من نوعٍ مغايرٍ يمكنُ وصفُهُ باهتمامٍ تبجيليٍّ،

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

انخرطَتْ ومازالَتْ تنخرطُ فيهِ شرائحُ واسعةٌ من النخبةِ المثقَّفةِ في العالمِ العربيِّ، ولاسيَّما بعدَ أنْ تآكلَ نموذجُ الثورةِ في وعيِها وسقط على أثرِ تفكُّكِ المنظومةِ السوفيتيّةِ ، والتداعياتِ الكارثيَّةِ لحروبِ الخليجِ المتكرّرةِ على المنطقةِ ، والصعودِ اللافتِ للحركاتِ الإسلامويَّةِ المتطرِّفةِ في وقتِنا الراهنِ ، وبالتالي فإنَّ الحديثَ عن النهضةِ هو حديثٌ عن رهانٍ يخوضُ فيهِ الفكرُ العربيُّ في أيامِنا هذه ، وليسَ حديثاً عن حقبةٍ زمنيَّةٍ انقضتْ وحسبْ ، ولستُ بحاجةٍ لأنْ أدلِّلَ على صدقيَّةِ ما أقولُ ، ويكفي القارئُ أن يطلعَ على كتاباتِ راشد الغنوشي ،وفهمي هويدي ، ومحمد عمارة ، ومحمد فتحي عثمان، وأحمد الموصلي وغيرهِم الكثير ليكتشفَ أنْ هؤلاءَ قد تمثّلوا نمطاً معيَّناً من التفكيرِ كانَ سائداً في عصرِ النهضةِ .

وبناءً على ما سبقَ يُمكنُني القولَ إنَّ عصرَ النهضةِ العربيَّةِ والإسلاميَّةِ في القرنِ التاسعَ عشرَ وحتّى مطلعِ القرنِ العشرينَ ، ما يزالُ في أمسِّ الحاجةِ إلى الدراسةِ المتعمّقةِ والنظرةِ النقديّةِ الراميةِ إلى تبيانِ مالَهُ وما عليهِ، فهوَ بإشكالياتِهِ ورموزِهِ، والمسائلِ الّتي تَطارحَتْها شخصياتُهُ يبقى عصراً ملتبساً إذا صحَّ التعبيرُ ، فالمسائلُ الفكريّةُ / الدينيّةُ / الفلسفيّةُ / السياسيّةُ / الاجتماعيّةُ / الّتي شكّلت الهَمَّ الأساسَ لِمفكري ذلك العصرِ لا تزالُ بحاجةٍ إلى فحصٍ ودرسٍ، وإلى النظرةِ العقلانيّةِ أقول ذلك مع معرفتِي بأنَّ (قضايا القلقِ) الّتي عاشت في ذلكَ العصر لا تزالُ كما هي ــ وفي جانبٍ كبيرٍ منها ــ تعيشُ في هذا العصرِ، وتسبِّبُ قلقاً كبيراً لمثقّفيه. انطلاقاً من ذلكَ رأيْتُ أن أقدِّمَ هذهِ الدراسةَ حولَ مفهومِ الدولةِ عندَ روّاد النهضةِ الإسلاميّةِ الحديثةِ في أسلوبِها، ومنهجِها النقديِّ ، أملاً بأن تقدِّمَ شيئاً جديداً يفيدُ الباحثَ المتخصّصَ كما تفيدُ المثقّفَ، والقارئَ العاديَّ .

حيثُ ستقدّمُ هذه الدراسةَ أفكاراً ومعلوماتٍ حولَ :

١) نشأةِ الدولةِ الحديثةِ، وتطوّرِها، وأبرزِ النظريّاتِ الّتي واكبَتْ هذا التطوّر في الفكرِ السياسيِّ الغربيِّ.

٢) أسبابِ نجاحِ الغربِ في إقامةِ الدولةِ الحديثةِ خلالَ عصرِ نهضتِهِم، وأسبابِ إخفاقِ المسلمينَ عموماً في ذلكَ .

٣) التصوُّرِ الإسلاميِّ لمفهومِ الدولةِ في عصرِ النهضةِ (العربيّةِ- الإسلاميّةِ) الحديثةِ والمشكلاتِ المستعصيةِ، والعالقةِ الّتي يثيرُها ذلكَ التصوُّرُ .

٤) أسبابِ تراجعِ النمطِ الفكريِّ أي (الإصلاحيِّ التوفيقيِّ) الذي كانَ سائداً في عصرِ النهضةِ منذُ مطلعِ القرنِ العشرينَ ، وأسبابُ عودتِهِ مجدّداً في وقتِنا الراهنِ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

خامساً ـ تقسيمُ الدراسةِ :

تقعُ الدراسةُ في مقدمةٍ و ثلاثةِ فصولٍ فضلاً عن الخاتمةِ .

الفصلُ الأوّلُ :**نشأةُ الدولةِ الحديثةِ وتطوّرُها في الفكرِ الأوروبيِّ.**

تحدثتُ في المبحثِ الأوّلِ من هذا الفصلِ عن الدولةِ الحديثةِ في الغربِ ، وعلاقتها بعصرِ النهضةِ ، وعواملِ ظهورِها ومراحلِ تطوّرِها ، ثمَّ تطرّقْتُ في المبحثِ الثاني إلى مفهومِها، وأبرزِ ما يميّزُهُ عن الأشكالِ الأخرى منَ السلطةِ الّتي عرفتْها المجتمعاتُ الغربيّةُ قبلَ ذلكَ ، وتحدثتُ عن أركانِ الدولةِ الحديثةِ (الشعبِ ، الإقليمِ ، السلطةِ) ، ووضّحتُ الفارقَ بينَ مفهومِ الأمّةِ، ومفهومِ الشعبِ ، وعلاقةِ مفهومِ السلطةِ بمفهومِ النظامِ السياسيِّ (نظامِ الحكمِ)، ثمَّ تناولْتُ في المبحثِ الثالثِ أبرزَ النظريّاتِ الفكريَّةِ حولَ مفهومِ الدولةِ ، وأبرزَ التطوّراتِ الّتي طرأت على تلك النظريّاتِ في مراحلَ لاحقة .

الفصلُ الثاني:**النهضةُ العربيّةُ الإسلاميّةُ الحديثةُ.**

تطرّقْتُ في مقدمتِهِ إلى الطابعِ الإشكاليِّ للنهضةِ الإسلاميّةِ ، وقمتُ برصدِ مجموعةٍ منَ المقارباتِ المعاصرةِ لموضوعِ النهضةِ في المبحثِ الأولِ من هذا الفصلِ، ولفضِّ الجدلِ الدائرِ حولَ وجودِ النهضةِ من عدمِهِ خصصتُ المبحثَ الثاني للحديثِ عنِ الواقعِ الاجتماعيِّ ، والثقافيِّ، والسياسيِّ، وتطوّراتِهِ حتّى أواخرِ القرنِ الثامنَ عشرَ ، ثمَّ تناولْتُ في المبحثِ الثالثِ مجموعةَ الأحداثِ، والمشاريعِ الّتي تقترنُ بها النهضةُ الإسلاميّةُ الحديثةُ ، و حاولْتُ في هذا المبحثِ أن أكشفَ عن الأسبابِ الكامنةِ خلفَ حدوثِها ، وأن أُبرزَ النتائجَ الّتي تمخّضَتْ عنها .

الفصلُ الثالثُ: **الدولةُ الوطنيّةُ في وعيِ روّادِ "النهضةِ العربيّةِ ـ الإسلاميّةِ".**

فقد خصّصَ المبحثُ الأوّلُ للحديثِ عن الكيفيَّةِ الّتي تعرَّفَ بها الروّادُ على الدولةِ الحديثةِ، والموقفِ الذي اتّخذوُهُ منها ، وميّزتُ في هذا المبحثِ بينَ حديثِ الروّاد عنِ الدولةِ الوطنيةِ الحديثةِ كما شاهدُوها وعرفُوها في الغربِ من جهةٍ ، وما صاغَهُ الروّاد منَ مقترحاتٍ لإصلاحِ الدولةِ في مجتمعاتِهِم من جهةٍ أخرى، وهوَ أمرٌ ما يزالُ يتجاهلُهُ الكثيرُ من الباحثينَ في هذا الفكرِ، كما أشرْتُ إلى أسبابِ الخلطِ المفاهيميِّ الذي وقعَ فيه الروّادُ بينَ مفهومَيْ الدولةِ، والسلطةِ ، أمّا المبحثُ الثاني فقد خُصّصَ للكشفِ عن المرجعيّاتِ الّتي اعتمدَها الروّادُ أثناءَ تصوّرِهم لِما ينبغي أن تكونَ عليهِ الدولةُ في مجتمعاتِهم ، حيثُ اتّضحَ لي ارتكازُهُم على مرجعيّتينِ أساسيّتينِ حاولُوا التوفيقَ بينَهُما ، وهما الفكرُ الإسلاميُّ التقليديُّ المعروفُ بفقهِ السياسةِ الشرعيَّةِ، والفلسفةِ الليبراليَّةِ الغربيَّةِ ، كما حاولْتُ في هذا المبحثِ أن أكشفَ عنِ الطابعِ الأيديولوجيِّ للمرجعيَّةِ الإسلاميّةِ، وأثرِها في التفكيرِ السياسيِّ للروّادِ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

في المبحثِ الثالثِ تناولْتُ نموذجَ الدولةِ الوطنيّةِ في المحاولاتِ الفكريَّةِ للروّادِ عبرَ تقصّي ما كتبوُهُ من رؤىً حولَ العناصرِ الثلاثةِ المكوّنةِ لمفهومِ الدولةِ (السلطةِ ، المجتمعِ ، حقوقِ المواطنينَ وحرياتِهِم) ورؤيتِهِم أيضاً لصيغةِ العلاقةِ الّتي يجبُ أن تربطَ هذهِ العناصرَ الثلاثةَ في ضوءِ المرجعيّاتِ الفكريّةِ الّتي ارتكزُوا إليها .

أمَّا الخاتمةُ فقد خُصِّصت لذكرِ أهمِّ ما توصَّلْتُ إليه من نتائجَ في الفصولِ السابقةِ ، وللحديثِ عن أبرزِ التطوّراتِ اللاحقةِ الّتي طرأَتْ على الفكرِ السياسيِّ الإسلاميِّ ، وذلكَ للكشفِ عن أسبابِ العودةِ المفاجئةِ للفكرِ الإصلاحيِّ التوفيقيِّ الذي سادَ في عصرِ النهضةِ بعدَ غيابٍ مفاجئٍ ولفترةٍ طويلةٍ عن الساحةِ الفكريّةِ العربيّةِ .

سادساً ـ منهجيَّةُ البحثِ :

لقد استدعَت الحاجةُ في معالجةِ إشكاليَّةِ البحثِ إلى الأخذِ بالمنهجِ الماديِّ الجدليِّ التاريخيِّ(*) لكونهِ يُتيحُ الكشفَ عن جدلِ العلاقاتِ بينَ النظريّةِ، والواقعِ أي: بينَ الفكرِ ،والبُنى المجتمعيَّةِ، حيثُ مكَّنني تُوظيفُ هذا المنهجِ من عزلِ العواملِ الّتي أدَّت إلى نشوءِ الدولةِ الحديثةِ ضمنَ مجموعةٍ كبيرةٍ من الوقائعِ ،والأحداثِ، والظواهرِ الّتي زخرَ بها تاريخُ أوروبّا بدءاً من القرنِ الخامسَ عشرَ،كما قادَتني الخاصيَّةُ الجدليَّةُ لهذا المنهجِ إلى رصدِ التفاعلِ المتزايدِ لظواهرَ ذاتِ مستوياتٍ متباينةٍ ، كالعلاقةِ بين التطوّر الاقتصاديِّ، والتطوّر السياسيِّ، أو بين المستويينِ السابقينِ ، والمستوى الثقافيِّ في استقلاليّتِه النسبيّةِ عن البنيةِ الاجتماعيّةِ، وتحوّلاتِها المستمرَّةِ. كما برزَتِ الحاجةُ أيضاً إلى استخدامِ المنهجِ المقارنِ ، وذلك للمقارنةِ بينَ ظروفِ النهضتينِ الإسلاميّةِ،والغربيّةِ ، ولمقارنةِ الفكرِ الناتجِ عن كلا النهضتينِ ، كما لجأْتُ إلى المنهجِ ذاتهِ للمقارنةِ بينَ آراءِ المفكرينَ الثلاثةِ، وذلكَ لاستخلاصِ نقاطِ التوافقِ ، والاختلافِ بين مفكرٍ وآخر، وكان ذلك بعدَ تطبيقِ المنهجِ التحليليِّ ، وتقنياتِ تحليلِ النصِّ(*) على مجملِ ما طرحَهُ الروّاد من أفكارٍ تتعلَّقُ بمفهومِ الدولةِ ، حيثُ أسهمَتْ هذهِ التقنيّاتِ في الكشفِ عن المستوياتِ العديدةِ للنصِّ النظريِّ، وتمَّ ذلكَ عبرَ قراءةِ النصِّ بحدِ ذاتِه كخطوةٍ أولى، ثمَّ إعادةِ ربطِهِ بفضائهِ الاجتماعيِّ ، والتاريخيِّ ومن ثمَّ بمبدعِهِ ، والثقافةِ الّتي ينتمي إليها والّتي تشكِّلُ جزءاً أساسيّاً من مرجعيَّتِهِ الفكريَّةِ، ومخزونِهِ الثقافيِّ.

سابعاً ـ الفترة الزمنية الّتي يغطيها البحث :

على الرغمِ من كونِ البحثِ يسعى إلى رصدِ التحوُّلاتِ الشاملةِ الّتي طرأَتْ على مجتمعينِ مختلفينِ (المجتمعِ الغربيِّ والمجتمعِ الإسلاميِّ) بغيةِ المقارنةِ بينَهُما ، إلاّ أنَّهُ يُغطي، أو يكادُ

---

* للمزيد حول هذا المنهج انظر الطيب تيزيني: **على طريق الوضوح المنهجي**، بيروت ،دار الفارابي ،ط ١ ١٩٨٩ ص(٢٤٧ ـ ٢٥٨)

* للمزيد حول هذه التقنيات انظر كريم أبو حلاوة ، **إشكالية مفهوم المجتمع المدنيّ**، دمشق، دار الأهالي ،ط١، ١٩٩٨ ص ١١

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الحقبةَ الزمنيَّةَ نفسَها بالنسبةِ للمجتمعينِ المذكورينِ، ففي الفصلِ الأوَّلِ يعودُ البحثُ إلى المكانِ، والزمانِ اللذينِ شهدا ولادةَ المفهومِ الحديثِ للدولةِ أيْ: إلى عصرِ النهضةِ الأوروبيَّةِ الذي شَهِدَ صعودَ البرجوازيَّةِ باقتصادِها، وفلسفتِها، وليقوم أيضاً بمعاينةِ مُختلفِ التطوُّراتِ الّتي شهِدَها ذلكَ المفهومُ خلالَ تاريخِهِ الطويلِ عبرَ تقصي منظومتِهِ المفاهيميَّةِ كما ظهرَتْ عندَ عددٍ من المفكرينَ (مفكريْ العقدِ) في مرحلةٍ أولى ثمَّ التحوُّلاتُ ، والإضافاتُ الّتي طرأتْ عليهِ في مسيرتِهِ اللاحقةِ عندَ كلٍّ منَ (الفلاسفةِ النفعيينَ ، هيغل ، ماركس و غرامشي) وبذلكَ يُغطي هذا الفصلُ مسيرةَ أربعةِ قرونٍ .

وبالمقابلِ ،فإنَّ البحثَ يسعى إلى رصدِ التحوُّلاتِ الشاملةِ خلالَ هذهِ الفترةِ نفسِها أي (الممتدةِ من القرنِ السادسَ عشرَ حتّى مطلعِ القرنِ العشرينَ) ، حيثُ شَهِدَتْ هذهِ الفترةُ بدايةَ انحلالِ السلطةِ العثمانيَّةِ ، وانفصالِها عن مجتمعِها ، وهوَ أمرٌ استمرَتْ مفاعيلُهُ السلبيَّةُ تنعكسُ على المجتمعِ في شتى المجالاتِ حتّى أواخرِ القرنِ الثامنَ عشرَ، ومطلعِ القرنِ التاسعَ عشرَ(قرنِ النهضةِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ).

ثامناً لمحةٌ عن بعضِ الدراساتِ السابقةِ :

١)علي أومليل: **الإصلاحيَّةُ العربيَّةُ والدولةُ الوطنيَّةُ**، الدار البيضاء، الثقافي العربيّ،ط٢، ٢٠٠٥ .

حاولَ الباحثُ في دراستِهِ هذهِ أن يجيبَ عن تساؤلٍ أساسيٍّ هوَ: لماذا كانَتْ قضيةُ الدولةِ في الفكرِ العربيِّ الإسلاميِّ في عصرِ النهضةِ هيَ القضيَّةُ المحوريَّةُ ؟

في الفصلِ الأوَّلِ من هذا الكتابِ، وهو بعنوانِ (مقدماتٌ للحديثِ عنِ الإصلاحِ) ، يضعُ الباحثُ منطقَ الإصلاحِ الإسلاميِّ موضعَ التحليلِ ، ويرى أن الإصلاحَ بالمفهومِ الإسلاميِّ التقليديِّ هو الذي يعتبرُ الإسلامَ إطاراً ضرورياً وكافياً لتدبيرِ المجتمعِ مهما استجدَّتْ نوازلُهُ ، وهوَ التصوُّرُ الذي استمرَّ حتّى مطلعِ القرنِ التاسعَ عشرَ حيثُ يُلاحظُ الباحثُ أن الخطابَ الإصلاحيَّ الإسلاميَّ الحديثَ، قد اختلفَ في منطقِهِ عمّا كانَ عليهِ سابقاً في تسليمِهِ بواقعِ التأخُّرِ، ولجوئِهِ إلى الغيرِ مُقتبساً، ومُحاوراً لمبادئِهِ المتعلقةِ بتنظيمِ المجتمعِ،والسلطةِ السياسيَّةِ.

أمَّا الفصلُ الثاني من الكتابِ وهوَ بعنوانِ (الفطرةُ وإعادةُ النظرِ في نظامِ المجتمعِ) يتناولُ الباحثُ فيهِ تصوُّرَ المفكرينَ المسلمينَ القدماءَ ،والمحدثينَ ، لما عسى أن يكونَ عليهِ الإنسانُ الطبيعيُّ (الفطريُّ) المُجردُ من كلِّ مضافٍ اجتماعيٌّ ، ليخلصَ إلى نتيجةٍ مفادُها أن المفكرينَ المسلمينَ لم يستطيعوا أن يتصوَّروا إنسانَ الفطرةِ إلا أن يكونَ مُتديناً ، وبالتالي فإن الدينَ لابدَّ أن يكونَ أصلَ المجتمعِ ، وإلا فالمجتمعُ فاسدٌ والسياسةُ منحرفةٌ .

في الفصلِ الثالثِ وهوَ بعنوانِ (الإسلامُ والدولةُ الوطنيَّةُ)، وهوَ من أهمِّ فصولِ الكتابِ بالنسبةِ لي ، لذلكَ سأسلطُ الضوءَ عليهِ ، وأتناولُهُ بشيءٍ من التفصيلِ ...

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يحاولُ الباحثُ في هذا الفصلِ أن يرصدَ الكيفيَّةَ الّتي تَعرَّفَ فيها الإصلاحيونَ على الدولةِ الوطنيَّةِ في القرنِ التاسعَ عشرَ ، حيث يؤكِّدُ أنَّهُم لم يتعرَّفوا عليها كأفكارٍ سياسيَّةٍ ،وتربويَّةٍ، واقتصاديَّةٍ مجردةٍ ، ولا كتنظيماتٍ محايدةٍ ، وإنَّما تعرَّفوا عليها كدولةٍ ضاغطةٍ على بلدانهم، ومستعمرةٍ لها ، كما يؤكِّدُ أنَّ لهذهِ الظروفِ آثارُها في فهمِ المصلحينَ، وتأويلِهم لمبادئِ الدولةِ الوطنيَّةِ .

كما يؤكِّدُ أومليل أن جميعَ المفكرينَ الإسلاميِّينَ المُحدثينَ اعتقدوا أن تفوقَ الغربِ ، يكمُنُ في تقدمِ مؤسَّساتِه ،خاصَّةً المؤسَّسةَ المنوطِ بها تدبيرُ المجتمعِ(أي الدولةُ) ، وهذا يعني أن تصوُّرَهم لأسبابِ الانحطاطِ ،وآليَّةِ النهوضِ قد انحصرَ في المستوى السياسيِّ الشكليِّ ، في الوقتِ الذي ظلَّ التاريخُ الاجتماعيُّ ، والاقتصاديُّ للغربِ غائباً عن هؤلاءِ المفكرينَ ، ويعودُ ذلكَ كما يعتقدُ أومليل إلى أن المفكرينَ المسلمينَ لم يدركوا من الدولةِ سوى ظاهرِ السلطةِ، فإدراكُ ظاهرِ السلطةِ أيسرُ من إدراكِ مُرتكزاتِها ، كما يعودُ ذلكَ أيضاً إلى ترديدِ بعضِ المفكرينَ المسلمينَ لأحكامٍ أصدرَها مفكرو الغربِ على الشرقِ وسببِ تأخرِه ، حينَ أرجعوهُ إلى طبيعةِ نظامِه السياسيِّ ، وهذا ما ردده مونتسيكيو، وغيرهُ من مفكري الأنوارِ الذينَ وجدوا في الشرقِ مثالاً سلبيَّاً يعززُ دعواهُم لتصفيةِ حسابِهم مع النظامِ السياسيِّ التقليديِّ القائمِ في بلدانِهم .

يرى أومليل أيضاً أنَّ هناكَ إشكالاً نظريَّاً واجهُهُ المفكرونَ الإسلاميُّونَ نتجَ عن محاولةِ الربطِ بينَ مفاهيمِ ثلاثٍ (الدستورِ ، الأمَّةِ ، الدولةِ) ، فالدستورُ ،وهوَ القانونُ الأساسيُّ للأمَّةِ، والمرتبطُ بمفهومِ الدولةِ الوطنيَّةِ ، كانَ يتناقضُ مع الشريعةِ الإسلاميَّةِ الّتي تُشكِّلُ القانونَ الأساسيَّ للمسلمين ، وهذهِ(أي الشريعة) أوسعُ من أن تُحَدَّ بوطنٍ من أوطانِ المسلمينَ ، ولم يكنْ من المستساغِ أن تُستبدلَ الشريعةُ بالدستورِ سواءٌ بالنسبةِ للمفكرينَ ،أو العوامِ ، وكذلكَ الأمرُ بالنسبةِ لتطابقِ مفهوميْ الأمَّةِ ،والدولةِ ، فمن المتفقِ عليهِ أن الدولةَ الوطنيَّةَ ، بدأتْ تتبلورُ في أوروبّا الغربيَّةِ منذُ القرنِ السادسَ عشرَ ، ويمكنُ ربطُ نشأتِها، وتطوُّرِها بتغيراتٍ اجتماعيَّةٍ ،واقتصاديَّةٍ محددةٍ ، وهذه التحوُّلاتُ أفضَتْ إلى حصولِ تطابقٍ بينَ الأمَّةِ، والدولةِ في حينِ أن الدولةَ نشأَتْ في البلادِ الإسلاميَّةِ بفعلِ الضغطِ الغربيِّ، والاستعمارِ ، وبالتالي أصبحَتِ العلاقةُ بينَ الأمَّةِ، والدولةِ علاقةَ تناقضٍ ، ليخلصَ أومليل إلى النتيجةِ التاليةِ (ومن هنا استمرَّ قلقُ هذه المفاهيمِ في الفكرِ الإصلاحيِّ الإسلاميِّ الذي أُعجِبَ بالدولةِ الوطنيَّةِ ودستورِها ، ولكنَّهُ ظلَّ يتعلقُ بما يتجاوزُها عمليَّاً ، وهذا ما يُفسرُ انشغالَ المفكرينَ الإسلاميِّينَ بمسألةِ الدولةِ بوصفِها المسألةَ المحوريَّةَ في فكرِ النهضةِ).

أمَّا بالنسبةِ للفصلينِ الرابعِ، والخامسِ، فهُما فصلانِ تطبيقيَّانِ ، خُصِّصَ الفصلُ الرابعُ وهوَ بعنوانِ (مفهومُ التسامحِ هل هوَ مفهومٌ محايدٌ؟) للحديثِ عن التحوُّلاتِ الّتي تطرأُ على

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المفاهيمِ عندما تُغادرُ مجالَها الأصليَّ إلى مجالٍ أخرَ، ويتناولُ الباحثُ مثالاً على ذلكَ مفهومَ التسامحِ ، أما الفصلُ الخامسُ وهو بعنوانِ (مشروعُ طه حسين)، فقد خصَّصَهُ أومليل لتحليلِ فكرِ الرائدِ المذكورِ والذي حاولَ أن يلتزمَ بمنطقٍ ليبراليٍّ وهو يدافعُ عن مشروعِ النهضةِ .

أمَّا الفصلُ الأخيرُ وهو بعنوانِ(الحركةُ الإسلاميَّةُ والدولةُ الوطنيَّةُ) يرصدُ فيهِ المؤلفُ موقفَ الحركةِ الإسلاميَّةِ المعاصرةِ من الدولةِ الحديثةِ ، ويميِّزُ بينَ اتجاهينِ ، اتجاهِ قَبِلَ بمفاهيمِ ومؤسساتِ الدولةِ الوطنيَّةِ محاولاً إيرادَها مورداً إسلاميّاً وهو موقفُ حسنِ البنا ، وموقفٌ رفضَ هذه الدولةَ كفلسفةٍ و تنظيماتٍ وهو موقفُ قطب والمودودي .

٢)عبد الإله بلقزيز : **الدولةُ في الفكرِ الإسلاميِّ المعاصرِ** ، بيروت ،مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط١ ٢٠٠٢ .

يتناولُ الباحثُ في كتابهِ الفكرَ السياسيَّ الإسلاميَّ الحديثَ ، والمعاصرَ ، والخطابَ الذي أنتجَهُ ذلك الفكرُ خلالَ قرنٍ، ونصفٍ حولَ مسألةِ الدولةِ(*).

يتناولُ بلقزيز الفكرَ السياسيَّ الإسلاميَّ الذي صاغَتْهُ خمسةُ أجيالٍ من المفكرينَ الإسلاميِّينَ وهم :

أ) الجيلُ الإصلاحيُّ الأوَّلُ ويشملُ الطهطاويّ،وخير الدين التونسيّ، وأحمد بن أبي الضياف.

ب) الجيلُ الإصلاحيُّ الثاني ويشملُ جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبدهُ، والكواكبيّ، ومحمد رشيد رضا، والنائيني.

ج) الجيلُ الثالثُ: ويشملُ علي عبد الرازق، خالد محمد خالد، عبد الحميد بن باديس ،حسن البنا، أبو الأعلى المودودي ، أبو الحسن الندوي ، روح الله الخميني ، علال الفاسي ، محمد الغزالي ،حسن الهضيبي .

د) الجيلُ الرابعُ ويشملُ سيد قطب ، ويوسف القرضاوي ، وحسن السباعي ،ويمتد إلى عبد السلام ياسين .

هـ) الجيلُ الخامسُ :ويشمل فتحي يكن ، عبد السلام فرج ، عبود الزُمر، شكري مصطفى، راشد الغنوشي ، حسن الترابي، فهمي هويدي ، رضوان السيد، محمد عمارة ، محمد سليم العوا .

وهنا لابدَّ من الإشارةِ إلى أنَّ اختيارَ بلقزيز لهذهِ الأسماءِ هوَ من بابِ التعيينِ، والتمثيلِ فقط وليسَ من بابِ الحصرِ ، ومن البيِّنِ أيضاً أن التحقيبَ الذي اعتمدَهُ بلقزيز هو تحقيبٌ زمنيٌّ، وليسَ تصنيفاً للمقالاتِ.

---

* يحددها المؤلف من تأليف الطهطاويّ لكتابه تخليص الإبريز في العام ١٨٣٢م إلى صدور كتاب السياسة الشرعية للشيخ يوسف القرضاوي في العام ١٩٩٨م .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يرى بلقزيز أنَّ الفكرَ الإسلاميَّ قد أنتجَ أربعةَ إشكاليَّاتٍ فكريَّةٍ حولَ الدولةِ تداولَتْها الأجيالُ الخمسةُ وهيَ:

١) إشكاليَّةُ الدولةِ الوطنيَّةِ عندَ الإصلاحيَّةِ الإسلاميَّةِ بجيليها الأول ،والثاني .

٢) إشكاليَّةُ دولةِ الخلافةِ عندَ رشيد رضا، وقد دافعَ عنها رجالُ الأزهرِ في معركتِهم ضدَّ علي عبد الرازق .

٣) إشكاليَّةُ الدولةِ الإسلاميَّةِ مع حسن البنا، والتيارِ الأخوانيِّ... .

٤) إشكاليَّةُ الدولةِ الثيوقراطيَّةِ عندَ المودودي، و سيد قطب، و روح الله الخميني.. .

يؤكِّدُ الباحثُ أنَّ كلَّ جيلٍ من الأجيالِ الخمسةِ عاشَ إشكاليَّةَ الدولةِ على نحوٍ خاصٍ، وأنتجَ خطاباً يختلفُ تماماً عن الخطابِ السابقِ ، غير أن بلقزيز يقرُّ بأنَّ الزمنَ المعرفيَّ للإشكاليَّةِ الواحدةِ لم يكنْ مُطابقاً دائماً لزمنِ الجيلِ الذي أسَّسَها، وتداولَها ، فإشكاليَّةُ الدولةِ الوطنيَّةِ لم تنتهي بغيابِ محمد عبده، والكواكبيِّ، وانقلاب محمد رشيد رضا عليها ، بلْ تجددَّتْ مع علي عبد الرازق ، وخالد محمد خالد ، واستمرَّ الحديثُ عنها حتّى أيامِنا هذهِ كما يتضحُ من كتاباتِ فهمي هويدي وراشد الغنوشي ورضوان السيد، كما أن إشكاليَّةَ الدولةِ الإسلاميَّةِ لم تنفرطْ بانفراطِ عقدِ جيلِها الأوَّلِ حسن البنا، وعبد القادر عودة ، وإنَّما تجدَدَّتْ مع يوسف القرضاوي، وعبد السلام ياسين، ومحمد سليم العوا ، غيرَ أنَّ هذا التجددَ ظلَّ تجدداً دفاعياً أمامَ زحفِ مقالاتٍ فكريَّةٍ أخرى كانَ لها الفشوُّ، والغلبةُ ، كما أنَّ هذا التجددَ لم يضفْ إلى الموضوعاتِ التأسيسيَّةِ جديداً فكريَّاً ينقلُ تلكَ الإشكاليَّةَ إلى نصابٍ نظريٍّ أرقى ، بل كانَ مبلغُ فعلِهِ أنَّهُ أعادَ ضخَ الحياةِ فيها .

يرى بلقزيز أنَّ المُنتجَ الفكريَّ الإسلاميَّ كانَ خلالَ هذه الفترةِ غزيراً في الكميَّةِ، وفقيراً في النوعيَّةِ ، بلْ بلغَ بِه فقرهُ مبلغاً لا سابقَ لهُ في الخطورةِ إلى درجةِ إنتاجِ لغوٍ إيديولوجيٍّ من قِبَلِ أشخاصٍ غيرِ مالكينَ لشرائطِ النظرِ، والفحصِ ، فالقارئُ في تلكَ النصوصِ ــ متأخرِها على وجهِ الخصوصِ ــ لا يجدُ كبيرَ وسعٍ لتمييزِ سمينِها من غثِّها ، إمَّا لندرةِ ما يستحقُ منها أن يُحتسَبَ في عدادِ النصوصِ ، أو لتداخُلِ الفِكَرِ، والمضاربةِ الإيديولوجيَّةِ في النصِّ الواحدِ، ويستثنيْ بلقزيز هنا نصوصَ الإصلاحيِّينَ الإسلاميِّينَ في القرنِ التاسعَ عشرَ، ومطلعِ القرنِ العشرينَ ، فهي الَّتي حازَتْ ماهيَّةً فكريَّةً ذاتَ اعتبارٍ، أمَّا البواقيْ مما ضخَّتْهُ آلةُ النشرِ، منذُ سبعينَ عاماً ، فليسَ لهُ من نصابِ الفكرِ السياسيِّ كبيرُ مقامٍ إلا ذُرراً يتيمةً لم يعدمْها تاريخُنا الفكريُّ على أيِّ حالٍ .

يتوصلُ بلقزيز بعدَ تحليلِهِ لمجملِ النصوصِ الَّتي صاغَتْها الأجيالُ الخمسةُ إلى نتيجةٍ مفادُها أنَّ تاريخَ الفكرِ الإسلاميِّ هو تاريخُ قطائعٍ ، تُمثّلُ كلُّ لحظةٍ فكريَّةٍ قطيعةً مع سابقَتِها ، وهو

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أيضاً تاريخٌ نكوصيٌ انحداريٌ كلما تقدمْنا في الزمنِ صعوداً تراجعَ معدلُ الإنتاجِ، والاجتهادِ فيهِ بوتائرَ مخيفةٍ .

يعتقدُ بلقزيز أنَّ الثقافةَ وحدَها لا تُفسِّرُ هذا المسارَ التراجعيَّ ، والانحداريَّ للفكرِ الإسلاميِّ، ولكنَّها تبقى من أهمِّ أسبابِ تفسيرِهِ ، فالتراجعُ في منظورِهِ مرتبطٌ أيضاً بوقائعِ التطوُّرِ السياسيِّ خلالَ القرنِ العشرينَ ، حيثُ تضافرَتْ عواملُ السياسةِ الدوليَّةِ، ومتغيراتُها الكونيَّةُ الحديثةُ (الانتصارُ الهائلُ للمدنيَّةِ الغربيَّةِ الماديَّةِ، والفكريَّةِ) ، وعواملُ السياسةِ المحليَّةِ، وحقائقِها الصاخبةِ (قيامُ النظامِ السياسيِّ الوضعيِّ ، ورسوخُهُ في البلادِ الإسلاميَّةِ) ، لتضعَ الإسلامَ عقيدةً ، وثقافةً، وجماعاتٍ في موقعٍ دفاعيٍّ صعبٍ أمامَ حقائقِ ذلكَ الانتصارِ. ونظراً لصعوبةِ عرضِ مجملِ ما قدمَهُ بلقزيز في كتابِهِ ، سأكتفي بعرضِ إشكاليَّةٍ واحدةٍ من الإشكاليَّاتِ الخمسِ، وهيَ إشكاليةُ الدولةِ الوطنيَّةِ في فكرِ الجيلينِ الإصلاحيينِ الأولِ والثاني .

يتحدثُ بلقزيز بادئَ ذي بدءٍ عن سياقِ الدولةِ الوطنيَّةِ في وعيِ الإصلاحيَّةِ الإسلاميَّةِ، وعواملِ حضورِها في فكرِ الإصلاحيِّينَ ، فيؤكِّدُ أنَّ الإصلاحيِّينَ تعرَّفوا عليها من خلالِ الضغطِ الأجنبيِّ، والاحتلالِ، والإدارةِ الاستعماريَّةِ ، كما أنَّ حضورَها في تفكيرِهِم مقترِنٌ أيضاً بتجاربِ الإصلاحِ الّتي عمَّتِ البلادَ الإسلاميَّةَ (إصلاحاتِ محمد علي ، والتنظيماتِ) خلالَ القرنِ التاسعَ عشرَ.

يرى بلقزيز أنَّ التبشيرَ بالدولةِ الوطنيَّةِ بدأَ مع الطهطاويِّ، والتونسيِّ، و أحمد بن أبي الضياف، الذين أُعجِبوا بهذا النموذجِ لسببٍ جوهريٍّ وهو لأنَّها قامَتْ في نظرِهِم على مُقتضى العدلِ ، الذي تجلى في القانونِ الذي ينتظمُ بِه أمرُ الدولةِ .

يلحظُ بلقزيز أنَّ الإصلاحيِّينَ الأوائلَ قد رادفوا بينَ مفهوميْ العدلِ، والحريَّةِ الّتي لم يكونوا يجهلونَ مستويَّاتِها، ولا معانيَها المختلفةَ ، غيرَ أنَّهُم كانوا مدفوعينَ بقوَّةٍ إلى العنايةِ بالحريَّةِ السياسيَّةِ على وجهِ التحديدِ ، من حيثُ أنَّها الضامنةُ للحقوقِ العامَّةِ للناسِ، وفي مقدِّمتِها حقُّهُم في المشاركةِ السياسيَّةِ ، ثمَّ يتساءلُ بلقزيز عن معنى أن تقومَ الدولةُ على مبدأِ العدلِ ، وأن يُترجَمَ هذا المبدأُ في قانونٍ أساسيٍّ (الدستور) وأن تُحاطَ بمقتضى أحكامِهِ حريَّةُ الفردِ والجماعاتِ بالحمايةِ ؟

ثمَّ يجيبُ: إن ذلكَ معناهُ أن يعادَ النظرُ في علاقةِ الحاكمينَ بالمحكومينَ ، على نحوٍ يجري فيهِ الحدُّ من سُلطاتِ الحُكامِ ، وإجراءُ أحكامِ التقييدِ الضروريَّةِ عليها ، وتمتيعُ المحكومينَ بسلطاتٍ كانَتْ من مشمولاتِ أملاكِ الحاكمِ في النظامِ القديمِ ..

يتساءلُ بلقزيز أيضاً عن موقفِ الشرعِ من هذه الإصلاحاتِ المنشودةِ ، فيؤكِّدُ أن الجيلَ الإصلاحيَّ الأوّلَ لم يبدِ كبيرَ عنايةٍ بالجوانبِ الفقهيَّةِ كما فَعَلَ الجيلُ الإصلاحيُّ الثاني ، ومع ذلكَ فإنَّ هؤلاءِ الإصلاحيِّينَ لم يحيدوا قطعاً عن الاعتقادِ أنَّ دعوتَهم إلى الإصلاحِ،

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والتنظيماتِ، والعدلِ ، والدولةِ الحديثةِ هيَ من صميمِ الإسلامِ، ومن تفاصيلِ أحكامه الّتي تحثُ على الاجتهاد ،والتجديدِ ، وبالتالي فإنَّ عمليةَ التنظيرِ، والتبشيرِ بالدولةِ الحديثةِ لم تكنْ فعــلاً برانيّاً مُتغرِّباً ، بقدرِ ما كانَ هؤلاءِ منخرطينَ في الدعوةِ إلى دولةٍ حديثةٍ على أنقاضِ الدولـــةِ السُلطانيّةِ تتقاطعُ مع تلكَ الّتي تعرَّفوا عليها في الغربِ ، وتنسجمُ أتمَّ الانسجامِ مـــع القواعـــدِ الشرعيَّةِ . إنَّها بكلمةٍ واحدةٍ دولةُ العقلِ والشرعِ.

وبعدَ أن ينهيَ بلقزيز حديثهُ عن الجيلِ الإصلاحيِّ الأوَّلِ ، يؤكِّدُ أنَّ هؤلاءِ كانوا جـزءاً مـــن النظامِ السياسيِّ ،أو من جملةِ رجالِهِ المحسوبينَ عليهِ ، كما أنَّهُم عاصروا الإصلاحاتِ الّتـــي كانوا يطمحونَ لها ، وبالتالي لم يكنْ هناكَ داعٍ إلى نقدِ الدولةِ السلطانيَّةِ القائمةِ ، ولكنَّ هـذهِ الظروفَ قد تغيرتْ بالنسبةِ للجيلِ الإصلاحيِّ الثاني، فالكواكبيّ ،وجمـــال الـــدين الأفغـــاني، ومحمد عبده كانوا معارضينَ للسلطنةِ ، وكانوا يعشونَ ظروفَ فشلِ مشروعِ الإصـــلاحاتِ ، وارتدادِ الدولةِ العثمانيَّةِ في عهدِ عبد الحميد الثاني إلى نواتِها الاستبداديَّةِ ، وهذا مـــا يُفســـرُ الجنوحَ الجامحَ إلى إنتاجِ مقالةٍ نقديَّةٍ حادَّةٍ لنظامِ الاستبدادِ القائمِ ، الّتي شكَّلتْ كما يعتقدُ بلقزيز رديفاً للدفاعِ عن دولةِ العدلِ والّتي كان الدفاعُ عنها قاسماً مشتركاً بين سائرِ الإصلاحيِّينَ.

ويَخلصُ بلقزيز أخيراً بعدَ دراستِهِ لإشكاليَّةِ الدولةِ الوطنيَّةِ في فكرِ الإصلاحيَّةِ الإسلاميَّةِ إلـــى النتيجةِ التاليةِ: (لقد دافعَتِ الإصلاحيَّةُ الإسلاميَّةُ الحديثةُ عن دولةِ العدلِ ، مُبشـــرَةً بنمـــوذجٍ يتقاطعُ مع نموذجِ ــ الدولةِ الحديثةِ كما تعرَّفَتْ عليها في أوروبَّا ــ ودافعَتْ عن التنظيمـــاتِ حينَ كانَتِ الدولةُ العثمانيَّةُ منخرطةً في إجرائِها ، ثمَّ انتقلَتْ إلى الدفاعِ عن الوحدةِ الإسلاميَّةِ، جنباً إلى جنبٍ مع المطالبةِ بإصلاحِ أوضاعِ الخلافةِ ، ثمَّ انتقلَتْ إلى نقدِ الدولةِ السلطانيَّةِ ، بعدَ فشلِ الإصلاحاتِ، وفشوِّ الاستبدادِ، وسقوطِ بعضِ الولاياتِ العربيَّةِ العثمانيَّةِ تحتَ الاحتلالِ ، وعندَ هذه المحطةِ بالذاتِ اكتملَتْ صيغةُ الدعوةِ إلى الدولةِ الوطنيَّةِ في هذا الخطابِ من خلالِ الدعوةِ إلى فكِّ العلاقةِ بينَ السلطةِ السياسيَّةِ، و أزعومةِ الحقِّ الإلهيِّ، وتحريرِ المجالِ الدينيِّ من الاستثمارِ السياسيِّ ، ثمَّ نقدِ نظامِ الاستبدادِ السياسيِّ، والدعوةِ الصريحةِ إلـــى الدســـتورِ، والثورةِ الثقافيَّةِ .

الانتقادُ الموجهُ لهاتينِ الدراستينِ :

لقد أشرتُ من خلالِ هذا البحثِ إلى هاتينِ الدراستينِ ، وأوضحتُ بعضَ النقاطِ الّتي لا أوافقُ أومليل، و بلقزيز عليها ، ومع ذلكَ، فأنا أعتبرُ أنَّ ما قمتُ بِهِ وما قدمتُهُ في بحثيَ هذا ، هـــو استكمالٌ لما قدمَهُ هذانِ الباحثانِ من مجهودٍ في هذهِ المسألةِ ، لذلك عملتُ أولاً علـــى تلافـــي بعضِ نقاطِ الضعفِ في الدراستينِ السابقتينِ، ومنها :

عدمُ حديثِ الباحثينِ السابقينِ عن نشأةِ الدولةِ الحديثةِ، وتطوُّرِها، ونظريَّتِها في الغربِ(أي في موطنِها الأصليِّ)، وكان من المُستحسنِ أن يُخصِّصَ فصلاً مستقلاً لذلكَ ، كما أنَّهُما لم يتحدثا

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أيضاً عن واقعِ الدولةِ السلطانيَّةِ ، ولم يميزا للقارئِ الفرقَ الكبيرَ بينَ الدولةِ الحديثةِ ، والدولةِ السلطانيَّةِ ، وهو أمرٌ يصعبُ على غيرِ المُتخصِّصينَ من القُرّاءِ تمييزهُ ، ولعلي قد استطعتُ أن أتلافى ما غابَ عن ذهنِ الباحثينِ السابقينِ.

وبالرغمِ من هذا الانتقادِ ــ الذي لا يقلِّلُ بالطبعِ من قيمةِ هاتينِ الدراستينِ ــ ، فإنني لا أنكرُ استفادتي منهما ، ولكنَّ هذا لا يعني أنَّني لم أضفْ جديداً إلى هذا الموضوعِ .

فمنَ الواضحِ أن هاتينِ الدراستينِ قد تناولتا المسألةَ السياسيَّةَ في فكرِ النهضةِ ، من خلالِ التركيزِ على قضايا غيرِ سياسيَّةٍ ، أي موضوعاتٍ لا تنتمي إلى السياسةِ بشكلٍ مباشرٍ ، وأقصدُ هنا تركيزَ هذه الدراساتِ، وبشكلٍ كبيرٍ على العلاقةِ بينَ الدينِ، والسياسةِ في فكرِ روّادِ النهضةِ ، دونَ البحثِ جدِّياً عن علاقةِ السلطةِ بالمجتمعِ بالمواطنِ(*) في وعيٍ هذهِ النخبِ، وهو أمرٌ يقرُّ به هذانِ الباحثانِ حيثُ يقولُ أومليل في تقديمهِ لكتابهِ: (أما الفصلُ الثالثُ فهوَ عن الإسلامِ والدولةِ الوطنيَّةِ ، أيْ كيفَ تعرَّفَ مفكرو الإسلامِ منذُ القرنِ التاسعَ عشرَ على الدولةِ الوطنيَّةِ كمبادئ وتنظيماتٍ، وكيفَ تصوَّروا العلاقةَ بينَ رباطِ المواطنةِ ورباطِ الإسلامِ، بينَ الشريعةِ كقانونٍ أساسيٍّ للمسلمينَ وبينَ الدستورِ كقانونٍ أساسيٍّ للدولةِ الوطنيَّةِ..)[1]

وكذلكَ قولُ بلقزيز (يتناولُ هذا البحثُ مسألةً رئيسيَّةً في حقلِ الفكرِ النظريِّ ، وهيَ علاقةُ الدينيِّ بالسياسيِّ في وعيِّ النخبِ الإسلاميَّةِ الحديثةِ والمعاصرةِ : كيفَ تمثَّلها هذا الوعيُ و كيفَ عبَّرَ عنها خلالَ أزيدَ من قرنٍ و نصفٍ)[2] .

وباستثناءِ هاتينِ الدراستينِ ، لم أعثرْ على دراساتٍ سابقةٍ تستحقُ الذكرَ هُنا، حتّى وإن وُجِدَ الكثيرُ منها ، وقد أشرْتُ خلالَ هذهِ الدراسةِ إلى بعضِ هذه الدراساتِ الّتي شابَتْها الكثيرُ من المغالطاتِ ومنها :

١) معن زيادة : **المجتمع المدنيّ و الدولة في فكر النهضة العربية الحديثة** ، سعيد بنسعيد العلوي وآخرون المجتمع المدنيّ في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطيَّة ، بيروت ندوة فكرية نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٢

٢) عبد المعطي حجازي : **أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاويّ** ، القاهرة ،الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٤

٣) سمير أبو حمدان :**الطهطاويّ رائد التحديث الأوروبي** ، موسوعة عصر النهضة ، بيروت، دار الكتاب العالمي ١٩٩٢

---

* للمزيد حول هذا التفريق ،انظر محمد عابد الجابري : **الخطاب العربي المعاصر**، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٥ ١٩٩٤، ص٦٥ ـ ٦٨

1) علي أومليل: **الإصلاحية العربية و الدولة الوطنية** ، الدار البيضاء، الثقافي العربي ،ط٢ ،٢٠٠٥ ص ٨

2) عبد الإله بلقزيز : **الدولة في الفكر الإسلاميّ المعاصر** ، بيروت ،مركز دراسات الوحدة العربية، ط١ ٢٠٠٢ ص٩

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

إنَّ القاسمَ المُشتركَ الذي يجمعُ هذهِ الدراساتِ هو عدمُ تمييزِ كُتَّابها بينَ حديثِ الـروّادِ عـن الدولةِ ونظامها السياسيِّ كما كانَتْ قائمةً في الغربِ ، ورؤيتِهم للدولةِ كما ينبغي أن تكونَ في مجتمعاتِهم[1].

ثمَّةَ دراساتٌ أخرى وقعَ أصحابُها في مغالطاتٍ مختلفةٍ عمَّا ذكرتُهُ سابقاً ، حيثُ اكتفى كُتَّابُها بانتقاءِ نصٍّ واحدٍ فقط ليقوموا من بعدِ ذلكَ ببناءِ تحليلاتِهم واستنتاجاتِهم بالاستنادِ إلـى ذلـكَ النصِّ دونَ الأخذِ بعينِ الاعتبارِ مُجملَ ما طرحهُ الروادُ من أفكارٍ في نصوصٍ أخرى .

ومن هذه الدراسات أحمد برقاوي : **محاولة في قراءة عصر النهضة**، دمشق ، دار الأهالي ، ط٢ ، ١٩٩٩.

حيث استشهدَ الباحثُ في دراستِهِ تلكَ بنصٍّ واحدٍ لرفاعةَ الطهطاويِّ ، وهوَ النصُّ الذي أبدى فيهِ الطهطاويُّ إعجابَهُ بالدستورِ الفرنسيِّ ، ليخلصُ إلى القولِ: "إنَّ الطهطاويَّ كـانَ الشـكلَ الأرقى لبدايةِ التفكيرِ البرجوازيِّ للمثقفِ المصريِّ ، ولكنَّهُ لم يستطعْ أن يتحرَّرَ مـن إرثـهِ الإقطاعيِّ وإن كانَ الميلُ السائدُ لديهِ برجوازيَّاً ، لذلكَ لم يكنْ باستطاعةِ الطهطاويِّ أنْ يصوغَ أفكارهُ البرجوازيَّةَ إلا في صورةٍ إسلاميَّةٍ " ولهذا السببِ ـ باعتقاد أحمد برقـاوي ـ وقـعَ البعضُ في وهمِ النظرِ إلى الطهطاويِّ على أنَّهُ سلفيٌّ"[2] .

وهناكَ دراسةٌ أخرى هي لمحمد عابد الجابري : **الخطاب العربي المعاصر** ، بيروت ،مركـز دراسات الوحدة العربية ، ط٥، ١٩٩٤ .

لقد اكتفى أيضاً هذا الباحثُ بنصٍّ واحدٍ فقط للطهطاويِّ ، وهو النصُّ الذي تحدثَ فيـهِ عـن حقوقِ الملوكِ، وواجباتِهم ، ليخلصَ الجابريُّ إلى القولِ" بأنَّ الطهطـاويَّ (رائـدَ الليبراليَّـةِ العربيةِ) كانَ سلفيَّاً أكثرَ من السلفيِّينَ أنفُسِهم ، وهو أوَّلُ المروجينَ لفكرةِ المستبدِّ العادلِ فـي الفكرِ النهضويِّ الحديثِ"[3].

---

1) انظر الصفحة ١٢٥ ـ١٢٦من هذا البحث.
2) أحمد برقاوي : **محاولة في قراءة عصر النهضة**، دمشق ، دار الأهالي ، ط٢ ، ١٩٩٩ص ٥٠
3) محمد عابد الجابري : **الخطاب العربي المعاصر** ، بيروت ،مركز دراسات الوحدة العربية ، ط٥، ١٩٩٤ص ٨٨ ـ٨٩

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

مخطط الدراسة

الفصل الأولُ: نشأةُ الدولةِ الحديثةِ وتطوُّرُها في الفكرِ الأوروبيِّ

المبحث الأول: مراحلُ تطوُّرِ مفهومِ الدولةِ في الفكرِ الأوروبيِّ من عصرِ النهضةِ حتّى القرنِ التاسعَ عشرَ.

المطلب الأول: نشأةُ الدولةِ الحديثةِ وتطوُّرُها منذُ عصرِ النهضةِ وحتّى قيامِ الثورةِ الفرنسيَّةِ .

المطلب الثاني: تطوّرُ مفهومِ الدولةِ الحديثةِ من الثورةِ الفرنسيِّةِ حتّى أواخرِ القرنِ التاسعَ عشرَ.

المبحث الثاني : مفهومُ الدولةِ وأركانُها.

المطلبُ الأوّلُ : مفهومُ الدولةِ.

المطلبُ الثاني : مقوماتُ الدولةِ الحديثةِ.

أولاً ــ الشعبُ .

ثانياً ــ الإقليمُ .

ثالثاً ــ السلطةُ (الهيئةُ الحاكمةُ).

المبحثُ الثالثُ :نظريّاتُ الدولةِ في الفكرِ السياسيِّ الغربيِّ.

المطلبُ الأوّلُ: النظريّاتُ الثيوقراطيّةُ

المطلبُ الثاني: النظريّاتُ التعاقديَّةُ

المطلبُ الثالث: النظريّةُ النفعيّةُ في الدولةِ

المطلبُ الرابع: نظريّةُ هيغل في الدولةِ

المطلبُ الخامس: النظريّةُ الماركسيّةُ في الدولةِ وتطويراتُها اللاحقةُ.

الفصلُ الثاني : " النهضةُ العربيَّةُ الإسلاميَّةُ الحديثةُ" .

المبحث الأول : الوضعُ الإشكاليُّ "للنهضةِ العربيَّةِ ــ الإسلاميَّةِ" كما يعكسهُ الخطابُ العربيُّ المعاصرُ.

المطلب الأول: أوجهُ الشبهِ والاختلافِ بينَ النهضتينِ (العربيَّةِ ــ الإسلاميَّةِ) و الأوروبيَّةِ الحديثةِ .

المطلب الثاني : "النهضةُ العربيَّةُ ــ الإسلاميَّةُ" وعلاقتُها بالأزمةِ البنيويَّةِ في الإمبراطوريَّةِ العثمانيَّةِ.

المبحث الثاني: الخصائصُ العامَّةُ للواقعِ الاجتماعيِّ في البلادِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ قُبيلَ "عصرِ النهضةِ" .

المطلب الأول : السلطةُ و التنظيمُ الإداريُّ في الإمبراطوريَّةِ العثمانيَّةِ وتطوُّرُهما حتّى أواخرَ القرنِ الثامنَ عشرَ.

المطلب الثاني: الواقعُ الاقتصاديُّ والاجتماعيُّ و الثقافيُّ في الإمبراطوريَّةِ العثمانيَّةِ وتطوُّرُهُ حتّى أواخرَ القرنِ الثامنَ عشرَ .

المبحث الثالث : الأحداثُ السياسيَّةُ الكبرى الّتي واكبَت "عصرَ النهضةِ و أثرُها في تغييرِ الواقعِ الاجتماعيِّ والثقافيِّ السائدِ .

المطلب الأول : ظهورُ الحركاتِ والدعواتِ الإصلاحيَّةِ السلفيَّةِ .

المطلب الثاني : التدخّلُ الأوروبيُّ في البلادِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل الأولُ: نشأةُ الدولةِ الحديثةِ وتطوُّرُها في الفكرِ الأوروبيِّ

المبحث الأول: مراحلُ تطوُّرِ مفهومِ الدولةِ في الفكرِ الأوروبيِّ من عصرِ النهضةِ حتّى القرنِ التاسعَ عشرَ.

المطلب الأول: نشأةُ الدولةِ الحديثةِ وتطوُّرُها منذُ عصرِ النهضةِ وحتّى قيامِ الثورةِ الفرنسيَّةِ .

المطلب الثاني: تطوّرُ مفهومِ الدولةِ الحديثةِ من الثورةِ الفرنسيّةِ حتّى أواخرِ القرنِ التاسعَ عشرَ.

المبحث الثاني : مفهومُ الدولة وأركانُها.

المطلبُ الأوّلُ : مفهومُ الدولةِ.

المطلبُ الثاني : مقوماتُ الدولةِ الحديثةِ.

أولاً ــ الشعبُ .

ثانياً ــ الإقليمُ .

ثالثاً ــ السلطةُ (الهيئةُ الحاكمةُ).

المبحثُ الثالثُ :نظريّاتُ الدولةِ في الفكرِ السياسيِّ الغربيِّ.

المطلبُ الأوّلُ: النظريّاتُ الثيوقراطيّةُ

المطلبُ الثاني: النظريّاتُ التعاقديَّةُ

المطلبُ الثالث: النظريّةُ النفعيّةُ في الدولةِ

المطلبُ الرابع: نظريّةُ هيغل في الدولةِ

المطلبُ الخامس: النظريّةُ الماركسيّةُ في الدولةِ وتطويراتُها اللاحقةُ.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل الأول: نشأةُ الدولةِ الحديثةِ وتطوّرُها في الفكرِ الأوروبيِّ:

يتّخذُ الحديثُ عن الدولةِ طابعاً تأمليًّا مجرّداً يصعبُ فهمُهُ، إن لم يأتِ ضمنَ السياقِ التاريخيِّ الذي عاشَتْهُ أوروبّا منذُ القرنِ الخامسَ عشرَ، وحتّى منتصفِ القرنِ التاسعَ عشرَ .

وممّا لا شكَّ فيهِ أنَّ القارئَ للتاريخِ الأوروبيِّ منذُ عصرِ النهضةِ، وحتّى القرنِ التاسعَ عشرَ سيلحظُ أنَّ الدولةَ الحديثةَ أثناءَ نشأتِها، وتطوُّرِها قد مرَّت بمـــرحلتينِ أساســيّتينِ[1] تُكمــلانِ بعضَهُما بعضاً.

المرحلةُ الأولى : تمتدُّ من عصرِ النهضةِ ،وحتّى الثورةِ الفرنسيّةِ عامَ ١٧٨٩ :

خلالَ هذهِ المرحلةِ ظهرَتْ الدولةُ الحديثةُ، وكانت ذاتَ أنظمةٍ ملكيّةٍ مستبّدةٍ لاسيَّما في فرنسا، واسبانيا، والبرتغالِ، وانكلترا[*]، وكانَ مفهومُ الدولةِ يشيرُ إلى الجماعةِ السياسيَّةِ الّتي تعــيشُ تحتَ حكمِ ملكٍ واحدٍ يشخّصُ الدولةَ، حتّى ولو كانَتْ تضمُّ أمماً شتّى بالمعنى المعاصرِ، حيثُ استطاعَتْ تلكَ الأنظمّةُ أن تقضيَ على الإقطاعِ الإداريِّ، وأن تنفضَ عن كاهِلها هيمنةَ الكنيسةِ الكاثوليكيَّةِ ، فتمتعَت تلكَ الدولُ الناشئةُ بالسيادةِ الداخليَّةِ، والخارجيَّةِ، ولكن هذهِ السيادةَ كــانَ مصدرُها الحقُّ الإلهيُّ للملوكِ في الحكمِ، لذلك ظلَّتِ المجتمعاتُ الأوروبيَّةُ منقسمةً إلى طبقاتٍ (طبقةِ النبلاءِ، و طبقة رجالِ الدينِ، وطبقة عامــة الشــعب) ولكــن الطبقــةَ الأولــى ذاتَ الامتيازاتِ كانَتْ قد أُضعِفَتْ كثيراً بنتيجةِ ظهورِ الأنظمةِ الملكيّةِ المطلقةِ .

أما المرحلةُ الثانيةُ فتمتدُّ من الثورةِ الفرنسيَّةِ حتّى أواخرِ القرنِ التاسعَ عشرَ :

في هذهِ المرحلةِ تعرَّضَ المفهومُ السابقُ للدولةِ لتغييرٍ جوهريٍّ، فلم يعدِ الأساسُ في قيامِ هــذهِ الدولةِ هو ولاءُ الأفرادِ للملكِ ،الذي كان يُمثِّلُ شخصيَّةَ الدولةِ في المرحلةِ الســابقةِ ، وإنّمــا أصبحَتْ تقومُ على أساسِ الولاءِ للسلطةِ المؤسساتيّةِ الّتي تمنحُ الحرياتِ للشعبِ، والمنتخبة من قبَلِهِ، أو بمعنىً آخرَ بعدَ أن كانَ الملكُ هو الذي يمثّلُ ، ويشخّصُ الدولةَ القوميَّةَ أصبحَت الأمَّةُ هي الّتي تشخّصُ الدولةَ القوميَّةَ، وتلكَ هيَ الفكرةُ القوميّةُ المعاصرةُ الّتي تعنــي أنَّ الدولــةَ تطابقُ الأمَّةَ ، أو أنَّ الأمَّةَ، والدولةَ يجبُ أن تكونا مُتطابقتينِ، كما تعني أنَّ الأمَّــةَ يجــبُ أن تحكمَ نفسَها بنفسِها ، وبالتالي: فإنَّ (الديمقراطيَّةَ الليبراليَّةَ)كانَت الوجهَ الآخرَ للقوميَّةِ، لأنَّهُ في الوقتِ الذي تدعو فيه الفكرةُ القوميّةُ إلى تحريرِ الأمَّةِ من السيطرةِ الأجنبيَّةِ، فإنَّ الديمقراطيَّةَ الليبراليَّةَ تَدعو إلى أن تتمتَّعَ الأمَّةُ بعد التحررِ من السيطرةِ الأجنبيَّةِ بحقِّ حُكمِ نفسِها بنفسِــها عن طريقِ دستورٍ يجعلُها مصدرَ السلطاتِ .

---

1) عبد العظيم رمضان : **تاريخ أوروبا والعالم الحديث (من ظهور البرجوازيّة إلى الحرب الباردة) الجزء ٢** ، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، دون تاريخ ص٢٩-٣٠

* لقد بدأت الثورات البرجوازيّة باكراً في انكلترا حيث تم إسقاط الحكم الملكي المطلق بعد الثورة الانكليزية الأولى عام ١٦٤٨ وأعلنت الجمهورية في العام التالي ولكنها عادت وسقطت في العام ١٦٥٨ لتعاد الملكية والتي تمَّ تقييدها بدستور بعد الثورة الانكليزية الثانية (الثورة المجيدة) في العام ١٦٨٨.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وهنا لابُدّ من توضيّحِ بعضِ الملاحظاتِ :

أولاً : إنَّ مفهومَ الدولةِ نشأ، وتطوّر بفعلِ التحوُّلاتِ الاقتصاديّةِ الّتي عرفَتْها المجتمعاتُ الأوروبيَّةُ منذُ عصرِ النهضةِ ،المتجسدةِ بظهورِ الطبقةِ البرجوازيَّةِ التجاريَّةِ الّتي عملَتْ على دعمِ الأنظمةِ الملكيةِ لتحطيمِ حواجزِ الإقطاعِ من جهةٍ ، وللحفاظِ على مصالحِها بدافعِ المنافسةِ معَ البرجوازيَّاتِ من جهةٍ أخرى، وبالتالي فإنَّ هذه الطبقةَ لم تجد حرجاً في دعمِ الأنظمةِ الملكيةِ المطلقةِ ،لاسيَّما أنها لم تكن بعدُ قد وصلَتْ إلى قُوةٍ تسمحُ لها بفرضِ نظامِ حكمٍ معيّنٍ ، ولهذا فانَّ النظامَ الملكيَّ المطلقَ هو الذي سادَ في عصرِ النهضةِ[١].

ثمَّ شرعَتْ هذهِ الطبقة ــ ومع تحسُّنِ أحوالِها الاقتصاديّةِ منذُ أواخرِ القرنِ السابعَ عشرَ ــ بهدمِ النظامِ الاجتماعيِّ القديمِ ، فنشبَتِ الثوراتُ البرجوازيَّةُ بفكرٍ سياسيٍّ ،واجتماعيّ جديدٍ ، وبالتدريجِ في مختلفِ أنحاءِ القارةِ، بدءاً من انكلترا وهولندا وصولاً إلى فرنسا في أواخرِ القرنِ الثامنَ عشرَ، حيثُ كانَتْ تستهدفُ من خلالِ هذهِ الثوراتِ القضاءَ على بقايا الإقطاعِ وهدمَ الحقِّ الإلهيِّ للملوكِ في الحكمِ، الأمرُ الذي تمخَّضَ عن قيامِ (الدولةِ ــ الأمَّةِ) أي أنَّ الدولةَ قامَتْ على أساسِ تشخيصِ الشعوبِ لدولِها، وليسَ على أساسِ تشخيصِ الملوكِ للدولةِ كما كانَ الحالُ منذُ بدايةِ عصرِ النهضةِ .

ثانياً : إنَّ الدولَ القوميَّةَ الحديثةَ لم تظهرْ ، وتتطوّر بفعلِ البرجوازيَّةِ وحدَها ،وإنَّما أفرزَها فكرٌ فلسفيٌّ نظريٌّ تناولَ مسألةَ الدولةِ بالتفسيرِ، والتنظيرِ في فتراتٍ سابقةٍ للحراكِ الاجتماعيِّ، فالفكرُ التقدميُّ غالباً ما يكونُ سابقاً على الحركاتِ التقدميّةِ نفسِها ، فعندما نتحدّثُ عن الدولةِ الحديثةِ ذاتِ النظامِ السياسيِّ الديمقراطيِّ القائمةِ على مبدأ المواطنةِ المقرَّةِ للحقوقِ المدنيّةِ، والسياسيّةِ بما فيها حقُّ التداولِ السلميِّ للسلطةِ، والّتي تعتبرُ ذروةُ ما بلغَتْهُ الإنسانيّةُ من إبداعٍ في مجالِ تنظيمِ الأممِ ،والأوطانِ ، علينا ألاّ ننسى المشروعَ الفكريَّ الذي أنتجَ نظريّةَ الدولةِ، وهوَ المشروعُ الليبراليُّ الذي تبلورَ في القرنينِ السابعَ عشرَ، والثامنَ عشرَ ، واستندَ بشكلٍ كبيرٍ إلى فلسفةِ الأنوارِ، وفكرِ الموسوعيين الكبار (توماس هوبز ، وجون لوك، وجان جاك روسو ...وآخرون) وقبلَ أن تقومَ (الدولةُ ــ الأمَّةُ) الّتي بشَّرَ بها المشروعُ الليبراليُّ، كانَ المشروعُ الفكريُّ لهذهِ الدولةِ قد تبلورَ سلفاً في صراعٍ قاسٍ، ومريرٍ ضدَ الأفكارِ السائدةِ آنذاك (كالحقِّ الإلهيِّ للملوكِ) وضدَ نظامِ الاستبدادِ السياسيِّ الذي مثّلتهُ الأنظمةُ الملكيةُ المطلقةُ[٢].

---

1) عبد العزيز نوار و محمود جمال الدين : **التاريخ الأوروبي الحديث من عصر النهضة إلى الحرب العالمية الأولى** ، مدينة النصر، دار الفكر العربي ،ط١، ١٩٩٩ ص ٣٧

2) عبد الإله بلقزيز: **مقدمة الندوة** ، عبد الإله بلقزيز وآخرون : نحو مشروع نهضوي عربي، بيروت، ندوة فكرية نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، ط ١، ٢٠٠١ ص ١٠

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولستُ بطبيعةِ الأمرِ في حاجةٍ لأن أقولَ مرَّةً أخرى ، بأنَّ الفكرَ الفلسفيَّ العقلانيَّ ،وفكرَ الأنوارِ قد وجدَ في الطبقةِ البرجوازيَّة الراعيَ، و المشجِّعَ الذي كانَ يرى في هذا الفكرِ ما يبررُ المطالبَ الكبرى لتلكَ الطبقةِ في المساواةِ بالحقوقِ، والامتيازاتِ معَ النبلاءِ، ورجالِ الدينِ وفي الحريَّةِ بالتفكيرِ، والعملِ في أفقٍ يقعُ خارجَ دائرةِ المقدَّسِ[1]، وبالتالي فإنَّ الدولةَ الحديثةَ في الغربِ كانَتْ نتاجَ كتلةٍ اجتماعيَّةٍ تاريخيَّةٍ صاعدةٍ قادرةٍ على إحداثِ التغييرِ الاجتماعيِّ.

ثالثاً : وإن كانَتْ الدولةُ القوميَّةُ الحديثةُ نتاجَ عواملَ اقتصاديَّةٍ معيَّنةٍ ،وفكرٍ فلسفيٍّ عقلانيٍّ ، فإنَّ هذا لا يعني أنَّ الأممَ الحديثةَ قد نشأَتْ كنتيجةٍ لذلك الفكرِ، وتلك العواملِ وحسب ، وإنَّما كانت لهذهِ القوميّاتِ أصولُها التاريخيَّةُ[2] ، ثمَّ أسهمَ قيامُ الدولةِ بمؤسّساتِها البيروقراطيّةِ في تدعيمِ ذلكَ الشعورِ القوميِّ.

المبحث الأوّلُ: مراحلُ تطوّرِ مفهومِ الدولةِ في الفكرِ الأوروبيِّ من عصرِ النهضةِ حتّى القرنِ التاسعَ عشرَ:

المطلب الأول نشأةُ الدولةِ الحديثةِ وتطوّرها منذُ عصرِ النهضةِ وحتّى قيامِ الثورةِ الفرنسيَّةِ:

إنَّ النهضةَ بمفهومِها العامِّ تعني انهيارَ العصورِ الوسطى في أوروبّا، وما أعقبَ ذلكَ من نتائجَ تركَتْ بصماتِها الواضحةَ على حياةِ الأوروبيّينَ، وطرائقِ تفكيرِهم، ونظرتِهم لشؤونِ الحياةِ ، وفي الواقعِ إنَّ النهضةَ لم تبدأ بوصفِها يقظةً مفاجئةً من ماضٍ ظلاميٍّ راكدٍ ، فالتاريخُ كما يقولُ الفيلسوفُ الانكليزي براترأندراسل (لا يتجزَّأُ بخطوطٍ مستقيمةٍ ، فالتداخلُ بينَ العصورِ قائمٌ ،ويصعبُ معَها الفصلُ بينَ عصرٍ، وآخرَ)[3] ومع هذا يمكنُ القولُ إن الفارقَ ما بينَ عصرٍ وآخرَ هوَ بعضُ التحوُّلاتِ النوعيَّةِ الّتي تشكِّلُ فارقاً جوهريّاً لم يعهدْهُ الإنسانُ من قبلُ ، وبالرغمِ من أنَّ معظمَ المؤرخينَ يُجمعونَ على أنَّ فتحَ التّركِ للقسطنطينيَّةِ عام ١٤٥٣م، وهجرةَ علمائِها إلى أوروبّا هو الذي يُشكِّلُ بدايةَ عصرِ النهضةِ الأوروبيَّةِ ، إلاّ أنَّهُ يُمكنُ القولُ: بأنَّ النهضةَ كحركةِ انبعاثٍ، وإحياءٍ بدأَتْ ملامحُها تتوضّحُ على الساحةِ الأوربيَّةِ بشكلٍ أساسيٍّ مابينَ عامي(١٤٥٣ــ ١٥١٧م) حيثُ شَهِدَتْ المجتمعاتُ الأوروبيَّةُ خلالَ هذهِ الفترةِ تحوُّلاتٍ عميقةٍ في مختلفِ المجالاتِ ،وعلى كافةِ الأصعدةِ السياسيّةِ، والاقتصاديّةِ، والاجتماعيّةِ، والثقافيّةِ، صحيحٌ أنَّ النهضةَ الأوروبيَّةَ لم تبدأ في كلِّ أنحاءِ القارَّةِ في وقتٍ واحدٍ ، ومنَ المعروفِ للجميعِ أنَّ النهضةَ بدأَتْ في جنوبِ القارَّةِ وفي شبهِ الجزيرةِ الايطاليَّةِ بالذاتِ لأسبابٍ متعدِّدةٍ اقتصاديّةٍ كظهورِ البرجوازيَّةِ التجاريَّةِ في المدنِ الساحليّةِ ، وجغرافيّةٍ

---

1) سعيد بنسعيد العلوي : **نشأة وتطوّر مفهوم المجتمع المدنيّ في الفكر الغربي الحديث** في سعيد بنسعيد العلوي وآخرون : **المجتمع المدنيّ في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطيّة** ، بيروت، ندوة فكرية نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، ط١، ١٩٩٢ص٤٥

2) عبد العظيم رمضان: **تاريخ أوروبا والعالم الحديث(من ظهور البرجوازيَّة إلى الحرب الباردة) الجزء ٢**،مرجع سابق ص٣٣

3) نقلا عن:حسين السيد حسين و وجيه الشيخ : **تاريخ الحضارة العام**، دمشق ، منشورات جامعة دمشق، ط١، ٢٠٠٩ ص٣٣٤ –٣٣٥

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

نظراً لموقعِها الجغرافيِّ المميَّزِ،واقترابِها من الشرقِ الأدنى فضلاً عن أوضاعِها السياسيّةِ المستقرَّة، وتنافسِ أمرائِها على تشجيعِ العلماءِ، والفنانينَ،والأدباءِ بحثاً عن المجدِ الشخصيِّ[1].

إلاّ أنَّهُ يُمكنُ القولُ بأنَّهُ خلالَ الفترةِ الممتدّةِ (١٤٥٣ـ ١٥١٧م) ظهرَتْ في أوروبّا أسرٌ ملكيَّةٌ حاكمةٌ استطاعَتْ أن تكسبَ ولاءَ شعوبِها ،وتوظِّفَهُ للقضاءِ على الإقطاعِ الإداريِّ محقّقةً بذلكَ سيادتَها الداخليَّةَ ، كأسرةِ البوربون في فرنسا بعدَ نهايةِ حربِ المائةِ عامٍ (١٣٥٠ – ١٤٥٣م)، وأسرة التيودور في انجلترا بعدَ نهايةِ حربِ الوردتينِ (١٤٥٣ـ ١٤٨٥م) ،والهابسبرغ في أسبانيا بعدَ انتصارِهم على العربِ وإخراجِهم من شبهِ جزيرةِ أيبيريا عام ١٤٩٣م ، و أسرةِ برجندي في البرتغال بعدَ تخلُّصِهم من حكم مملكةِ قشتالةَ ، وكنتيجةٍ لظهورِ هذه الملكيّاتِ انتقلَتْ النهضةُ إلى باقي أنحاءِ القارّةِ الأوروبيّةِ[2].

لقد استفادَتْ هذهِ الأنظمةُ الملكيَّةُ من ظهورِ الطبقةِ البرجوازيَّة ، حيثُ كانَ لهذهِ الطبقةِ دورٌ فعالٌ في إخراجِ الدولةِ الحديثةِ إلى الوجودِ (لأنَّ مصالحَها اقتضَتْ ذلكَ)، حيثُ أمدَّتْ الأنظمةَ الملكيةَ بالأموالِ اللازمةِ لدعمِ جيوشِها، وتشكيلِ أجهزتِها ، كما أنَّ تلكَ الأنظمةِ، وبالتعاونِ مع البرجوازيَّةِ بدأَتْ تسعى إلى إيجادِ المواردِ اللازمةِ للإنفاقِ على مُتطلباتِها المُتزايدةِ ، و ما كانَ لذلكَ أن يتمَّ إلاّ بالتوسّعِ الخارجيِّ أي خارجَ حدودِ القارّةِ الأوروبيّةِ ممّا أدّى إلى الكشوفِ الجغرافيّةِ ، وقد برعَتْ البرتغال في هذا المجالِ بحكمِ موقعِها الجغرافيِّ، أو بالتوسُّعِ الداخليِّ الذي نتجَتْ عنه الحروبُ الايطاليَّةُ (١٤٩٤ ـ ١٥٥٩م) .

ويجبُ ألا يُفهمَ من هذا الكلامِ بأنَّ تلكَ الأنظمةَ الملكيةَ ، كانت ذاتَ سيادةٍ كاملةٍ على أراضيها، بلْ على العكسِ من ذلكَ، حيث كانَتْ الإمبراطوريَّةُ المقدَّسةُ، والكنيسةُ العالميّةُ ، ما تزالانِ قائمتينِ، وتتمتعانِ بنفوذٍ كبيرٍ في جميعِ أنحاءِ القارّةِ الأوروبيّةِ ، إلاّ أنَّ الحدثَ الأبرزَ الذي قوّضَ ذلك النفوذَ هو ظهورُ حركاتِ الإصلاحِ الدينيِّ الّتي تزامنَتْ معَ الحروبِ الايطاليَّةِ، وفي الحقيقةِ ما كانَ ليُكتبُ لهذهِ الحركاتِ النجاحُ لولا دعمُ الملوكِ لها بُغيةَ أن تُتاحَ لَهُم فرصةُ الحكمِ المستقلِّ دونَ المعارضةِ من رجالِ الكنيسةِ ،وكذلكَ الرغبةُ في الاستحواذِ على أملاكِ الكنيسةِ داخلِ الدولةِ، والاستفادةِ منها لتدعيمِ الدولِ الملكيَّةِ الناشئةِ .

لقد غيرَّت حركاتُ الإصلاحِ الدينيِّ العلاقةَ مابينَ السلطتينِ الزمنيَّةِ، والدينيَّةِ، وأحدثَتْ تعديلاً عميقاً فيما بينهَما، حيثُ كانَتْ الكنيسةُ في العصورِ الوسطى مستقلّةً عنِ الدولةِ، ومترفّعةً عليها، فكانَ لها طغمتُها، وتنظيمُها، وقانونُها الكنسيُّ، ونظامُها الماليُّ، مترفِّعةً عن الفروقِ القوميَّةِ، والسلطاتِ الزمنيَّةِ المتغيِّرةِ ، لكن الكنيسةَ اللوثريَّةَ (البروتستانتيَّة) انطبعَتْ خلافاً

---

1) للمزيد حول أسباب النهضة المبكرة في ايطاليا انظر شوقي الجمل و عبد الله عبد الرازق إبراهيم : **تاريخ أوروبا من النهضة حتّى الحرب الباردة** ، القاهرة ،المكتب المصري لتوزيع المطبوعات ، ٢٠٠٠ ص(٨– ١٠)

2) للإطلاع على عوامل نشوء هذه الأنظمة وتطوّرها أنظر عبد العزيز نوار و محمود جمال الدين : **التاريخ الأوروبي الحديث من عصر النهضة إلى الحرب العالمية الأولى** ، مرجع سابق من ص(٣٨ – ٥٠)

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لذلكَ بطابعِ الإقليميَّةِ وانصاعَتْ لوصايا السلطاتِ الزمنيَّةِ الّتي أخذَتْ تنظِّمُ الشــعائرَ الدينيّــةَ، وتمارسُ الرقابةَ على الكنائسِ وبذلكَ لعبَتْ هذه الحركات دوراً بالغَ الأهميَّةِ في تعزيزِ ســيادةِ الأنظمةِ الملكيَّةِ الناشئةِ، وفي بلورةِ الظاهرةِ القوميّةِ[1].

يُمكنُني إيجازَ ما تحدّثتُ عنهُ سابقاً بالقولِ : إنَّ الدولةَ الحديثةَ عندَما ظهرَتْ في أوروبّا كانَتْ على شكلِ أنظمةٍ ملكيّةٍ مستبدةٍ حقّقَتْ سيادتَها الداخليَّةَ بعدَ أن تمكَّنَتْ من القضاءِ على الإقطاعِ كنظامٍ إداريٍّ، واستطاعَتْ أن تنفضَ عن كاهلِها سيادةَ الكنيســةِ، والإمبراطوريّــةَ المقدَّســةَ، وهكذا ارتبطَت بشكلٍ واضحٍ بصعودِ الطبقةِ البرجوازيَّةِ، وبحركاتِ الإصلاحِ الدينيِّ، ومــا تمخَّضَ عنهُما من حروبٍ سياسيَّةٍ ذاتِ غطاءٍ دينيٍّ (حربُ الثلاثينَ عاماً (١٦١٨ـــ ١٦٤٨م)، وأخيراً بمعاهدةِ وستيفاليا[*] الّتي أنهَتْ تلك الحروبَ، وأرسَتْ معالمَ نظامٍ دوليٍّ جديــدٍ تقــومُ وحدتُهُ الأساسيَّةُ على الدولةِ الملكيَّةِ[2].

المطلب الثاني تطوّر مفهومِ الدولةِ الحديثةِ منَ الثورةِ الفرنسيّةِ حتّى أواخرِ القرنِ التاســعَ عشرَ :

على الرغمِ من تمتُّعِ الدولةِ الملكيَّةِ بالسيادةِ الكاملةِ، ودورِها في القضاءِ على الإقطـــاعِ إلاّ أنَّ مصدرَ هذه السيادةِ كانَ الحقَّ الإلهيَّ المقدَّسَ للملوكِ في الحكمِ ممّا أسهمَ في إبقاءِ المجتمعاتِ الأوروبيّةِ منقسمةً إلى طبقاتٍ شبهِ مستقلَّةٍ (طبقةِ النبلاءِ الإقطاعِ ، طبقةِ رجالِ الدينِ ، وطبقةِ العامّةِ)، وخلالَ القرنينِ السابعَ عشرَ، والثامنَ عشرَ حقَّقَتِ البرجوازيَّةُ القائدةُ لطبقةِ العامّــةِ نجاحاتٍ باهرةً في ميادينِ التجارةِ، والصناعةِ ، وأصبحَت الأكثرَ ثراءً في المجتمعِ ، وبالتالي لم تعدْ هذهِ الطبقةُ لتقبلَ بأن تتحمَّلَ عبءَ الضرائبِ، ونفقاتِ الحروبِ في حــينِ تحــرمُ مــنَ الامتيازاتِ الّتي كانَت حكراً على النبلاءِ الإقطاعيينَ ، فبدَتْ هذه الطبقةُ عازمةً علــى تغييــرِ النُظمِ السياسيّةِ في أوروبّا لصالحِها ، وهو ما حدثَ بالفعلِ في انكلترا (الثورةُ الأولى وإعلانُ الجمهوريَّةِ ١٦٤٨م، والثورةُ الانكليزيّةُ المجيدةُ ١٦٨٨م)، ثمَّ في فرنسا أواخرَ القرنِ الثــامنَ عشرَ.

لقد أحدثَتِ الثورةُ الفرنسيّةُ عام ١٧٨٩م بهدمِها النظامَ الاجتماعيَّ القديمَ ، وإســقاطِها الحــقَّ الإلهيَّ للملوكِ في الحُكمِ تحوُّلاً جوهريّاً في مفهومِ الدولةِ الحديثةِ ، حيثُ أعطَتْ تلكَ الثــورةُ

1) جان إدوارد سبنله ،**الفكر الألماني من لوثر إلى نيتشه**، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دمشق، وزارة الثقافة،١٩٦٨ ص ١٨-١٩
* لقد كرست معاهد السلام المعقودة في وستيفاليا (Westphalia) سنة ١٦٤٨م نموذج الدولة الحديثة بوصفه الركن الأساسي في النظام الحديث للعلائق الدولية ، ونستدل على ذلك من قول ليو غروس (جسد النظام الجديد عدد وافرا من الدول ، بحيث يوجد كل ملك في بلاده ويتساوى وأحدهم مع الآخر ، كما أنه حر من أي سلطة دينية أو دنيوية خارجية ، أما فكرة المنظمة فوق الدول ، فلم يعد لها وجود) انظر جيان فرانكو بوجي ، **تطوّر الدولة الحديثة** ، ترجمة محي الدين الشعراني، دمشق ، وزارة الثقافة ، ١٩٨٧ ص ١٣١
2) قارن ما استنتجتهُ هنا مع جاك دونديو دوفابر ، **الدولة** ، ترجمة سموحي فوق العادة ، بيــروت ، منشــورات عويــدات ، ط١، ١٩٧٠ ص٦ و كذلك محمد جمال باروت ، **الدولة والنهضة والحداثة** ، اللاذقية، دار الحوار ، ط١، ٢٠٠١ ص ٣٣

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لذلكَ المفهومِ شكلاً تامّاً ، ومعاصراً سواءٌ من خلالِ المبادئِ الّتي طرحَتها ، أم من خلالِ أعمالِ الجمعيّةِ الوطنيّةِ الدستوريّة(*).

لقد ترتَّبَ على هدمِ الحقِّ الإلهيِّ للملوكِ في فرنسا أن تهبَّ الأسرُ الحاكمةُ في أوروبّا لمحاربةِ الثورةِ، وإخمادِ فكرِها التقدميِّ، الأمرُ الذي أفسحَ المجالَ لظهورِ نابليون بونابرت للدفاعِ عن مبادئِ الثورةِ ، حيثُ استطاعَ هذا الأخيرُ أن يُحققَ انتصاراتٍ باهرةً في بادئِ الأمرِ، ولكنَّ الأسرَ الحاكمةَ بتحالفها استطاعَتْ الانتصارَ عليهِ، وبشكلٍ نهائيٍّ في معركةِ واترلو ١٨١٤م وعقدَتْ مؤتمرَ فيينا (Vienna) في العامِ ١٨١٥م وبموجبِهِ عادَتِ الأسرةُ الملكيَّةُ الممثَّلةُ بآلِ البربون في فرنسا إلى الحكمِ.

لقد شكَّلَ ذلكَ المؤتمرُ المنعقدُ في فيينا نقطةَ انعطافٍ خطيرةٍ في تاريخِ أوروبّا المعاصرِ إذ إنَّهُ أعادَ تقسيمَ القارّةِ كما كانَتْ قبلَ الحروبِ النابليونيّةِ (١٧٩٣-١٨١٤م) مُتجاهلاً أثرَ الثورةِ الفرنسيّةِ والحروبِ النابليونيّةِ في تنميةِ الشعورِ القوميِّ لدى الشعوبِ الأوروبيّةِ (والذي كانَ السببَ الرئيسَ في إلحاقِ الهزيمةِ بنابليون) ، وأدّى ذلكَ إلى صراعٍ عنيفٍ بينَ الشعوبِ المَحكومَةِ الّتي اتخَّذَتْ شعاراً لها (القوميّةَ والديمقراطيَّةَ)، وبينَ الحُكّامِ الرجعيّينَ، ولذلكَ تميَّزَتِ الفترةُ بينَ عامي (١٨٣٠ــ ١٨٧٠م) بثوراتٍ أشعلَها الوطنيونَ في ايطاليا، وفرنسا وألمانيا، والنرويج، وبلجيكا .

هذا على الصعيدِ السياسيِّ أمّا على الصعيدِ الاقتصاديِّ ،فإنَّ التحوُّلاتِ الاقتصاديّةِ كانَتْ أكثرَ عُمقاً حيثُ تغيَّرَتْ أساليبُ الإنتاجِ على إثرِ اختراعِ الآلةِ البُخاريَّةِ في العامِ (١٧٦٩م) فأُقيمَتِ الصناعاتُ الآليَّةُ الحديثةُ وأُنشِئَتِ المصانعُ الضخمةُ الّتي تضمُّ الآلافَ من العمالِ، وبذلكَ حملَت الثورةُ الصناعيّةُ أثاراً مهمَّةً على الصعيدينِ الاجتماعيِّ، والفكريِّ ، وذلكَ بظهورِ طبقاتٍ، وفئاتٍ اجتماعيّةٍ جديدةٍ (الطبقةِ العماليّةِ ، وطبقةِ الملاّكينَ الصناعيّينَ ،فئةِ المثقّفينَ ورجالِ الفكرِ..)، وأصبحَتْ هذهِ الطبقاتُ ترى أنَّ من حقّها أن توجِّهَ السياسةَ الحكوميَّةَ لسنِّ القوانينِ الّتي تضمنُ حقوقَها ، أمّا على الصعيدِ الفكريِّ، فقد واكبَ هذا الانقسامُ الطبقيُّ ظهورَ مجموعةٍ من المفكِّرينَ الإنسانيِّينَ (سان سيمون، روبرت أوين ،كارل ماركس وفريدريك أنجلس ....) الذينَ دعوا لإنشاءِ نظامٍ يضمنُ مصلحةَ الطبقةِ العاملةِ، ويكفلُ لها المُشاركةَ في الأرباحِ [1].

---

*) فعلى سبيل المثال ينص المبدأ الثالث من إعلان حقوق الإنسان على أن(مصدر كل سلطة مستقر في الأمّة ولا يمكن لأي فرد كان أن يستخدم سلطة غير آتية عنها صراحة) ومن أعمال الجمعية الوطنية الدستورية (إعلان الدستور عام ١٧٩١، وإعلان نظام الحكم ملكيا مقيدا ، فصل السلطات ، والتقسيم الإداري الجديد لفرنسا ،حيث قسمت فرنسا إلى مناطق إدارية جديدة وجُعلت هيئات الإدارة انتخابية ..الخ)) للمزيد انظر رئيف خوري ، **الفكر العربي الحديث وأثر الثورة الفرنسيَّة في توجيهه السياسيّ والاجتماعيّ** ، تحقيق وتقديم محمد كامل الخطيب ،دمشق، وزارة الثقافة ، ط٣ ، ١٩٩٣ص٣٨ -٣٩

1) شوقي الجمل وعبد الله عبد الرازق إبراهيم : **تاريخ أوروبا من النهضة حتى الحرب الباردة** ،مرجع سابق، ص(١٧٤ – ١٩٧)

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وممّا لاشكَّ فيهِ أن الثورةَ الصناعيّةَ الّتي تعني حصولَ تحولٍ كيفيٍّ هائلٍ في إنتــاجِ الســلعِ، والبضائعِ المختلفةِ، وفي تصريفِها، و تداولِها من جانبٍ أوّل، و ما نتجَ عنها من تحوُّلٍ كيفـــيٍّ في نظامِ العلاقاتِ الاجتماعيّةِ من جانبٍ ثانٍ قد تركَتْ بصماتٍ واضحةٍ في بنيةِ الدولةِ، حيثُ أضحَتْ الدولةُ الحديثةُ مجموعةً من النظمِ ، والمؤسسّاتِ كالقواتِ المسلحةِ، وجهــازِ الخدمــةِ المدنيّةِ (البيروقراطيَّةِ الحكوميَّةِ) والمجالسِ المحليّةِ ،والقوميّةِ المنتخبــةِ ضــمّتْ أعضــاءَ منتخبينَ ،وموظفينَ عموميّينَ[١].

المبحث الثاني : مفهومُ[*] الدولةِ وأركانُها

المطلب الأول : مفهومُ الدولةِ:

يُعرفُ الإنسانُ عادةً بأنَّهُ كائنٌ اجتماعيٌّ بطبعِهِ ، فكلٌ منّا يجدُ نفسَهُ يعيشُ مع أناسٍ آخرينَ في مجتمعٍ، وهذا المجتمعُ بالنسبةِ لغيرِهِ من أشكالِ التجمعِ الإنسانيِّ متكاملٌ في وحــدةٍ نســمِّيها الدولةَ ، وهذه الدولةُ تُدارُ شؤونُها بوساطةِ مجموعةٍ من الناسِ نسمِّيهم الحكومةَ.

تشيرُ كلمةُ المجتمعِ إلى مجموعةٍ من البشرِ يعيشونَ سويّاً من أجلِ إشباعِ حاجاتِهم المشتركةِ، ويكوّنُ هذا المجتمعُ دولةً عندَما تكونُ طريقةُ الحياةِ الّتي يجــبُ أن يســيرَ عليهــا الأفــرادُ والجماعاتُ في المجتمعِ محدودةً بوساطةِ سلطةٍ قسريةٍ عُليا ملزمةٍ لَهُم جميعاً.

فيمكنُ تعريفُ الدولةِ على النحوِ التالي : مجتمعٌ متكاملٌ لهُ سلطةٌ قسريةٌ تعلو بشكلٍ شــرعيٍّ على أيِّ فردٍ، أو جماعةٍ تعيشُ في ذلكَ المجتمعِ[٢].

وفي الواقعِ تتعدّدُ التعاريفُ الّتي يمكنُ أن تُذكرَ ، فيمكنُ تعريفُ الدولةِ بأنها الكيانُ السياسيُّ، والإطارُ التنظيميُّ الواسعُ لوحدةِ المجتمعِ ، والناظمُ لحياتِهِ الجماعيّةِ، وموضعُ الســيادةِ فيــهِ، بحيثُ تعلو إرادةُ الدولةِ شرعاً فوقَ إرادةِ الأفرادِ، والجماعاتِ الأخرى في المجتمعِ ،وذلكَ من خلالِ امتلاكِ سلطةِ إصدارِ القوانينِ، واحتكارِ حيازةِ وسائلِ الإكراهِ وحقِّ استخدامِها في سبيلِ تطبيقِ القوانينِ بهدفِ ضبطِ حركةِ المجتمعِ، وتأمينِ السلمِ ،والنظامِ، وتحقيقِ التقدُّمِ في الداخلِ، والأمنِ من العدوانِ في الخارجِ[٣] وتُعرَّفُ أيضا بأنَّها ذلكَ الشخصُ المعنويُّ الذي يُمثِّلُ قانونيّاً أمَّةً تقطنُ أرضاً معيَّنةً ، والذي بيدِهِ السلطةُ العامَّةُ أي السيادةُ[٤].

قد يعتقدُ البعضُ أن مفهومَ الدولةِ، هوَ مفهومٌ موغلٌ في القِدمِ ، ولاسيّما أن ظاهرةَ السلطةِ قــد وُجِدت في المجتمعاتِ الأوروبيّةِ القديمةِ ، كالمدينةِ اليونانيةِ، أو الإمبراطوريَّةِ الرومانيّةِ...الخ

---

1) سعيد بنسعيد العلوي : **نشأة وتطوّر مفهوم المجتمع المدنيّ في الفكر الغربي الحديث ،الندوة**، مرجع سابق ص ٥٩ -٦٠

* **المفهوم** : هو مجموعة الصفات الذاتية الخاصة بشيء ما ، أعني تلك الداخلة في تعريفه وبغيرها لا يكون هو ذاته .

2) هارولد لاسكي، **الدولة في النظريّة والتطبيق**، ترجمة:كامل زهيري، بيروت، منشورات دار الطليعة، ط٢،١٩٦٣ص٤٠ -٤١

3) عبد الوهاب الكيالي ، **موسوعة السياسيّة** ج٢ ، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط٢، ١٩٩١ ص ٧٠٢

4) محمد نصر مهنا : **في نظريّة الدولة والنظم السياسيّة** ، الإسكندرية، منشورات المكتب الجامعي الحديث ، ١٩٩٩ص١١

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

في الحقيقةِ يُنكرُ الفكرُ السياسيُّ الأوروبيُّ وجودَ دولةٍ بالمعنى الدقيقِ للكلمةِ قبلَ نشوءِ الدولةِ الحديثةِ الّتي اتخّذَتْ شكلَ (الدولة الملَكيَّةِ) في بادئِ الأمرِ ثمَّ (الدولةِ- الأمَّة) في وقتٍ لاحقٍ ، ويَعتبرُ أنَّ كُلَّ ما جاءَ قبلَها هو مجردُ أُطرٍ شكليَّةٍ إمبراطوريَّةٍ تختلفُ تمامَ الاختلافِ عن الدولةِ الحديثةِ[1].

فالسلطةُ السياسيَّةُ في الدولةِ الحديثةِ تتسمُ بعدَّةِ سماتٍ تُميّزُها عن الأشكالِ الأخرى منَ السلطةِ الّتي عَرَفَتْها المجتمعاتُ الأوروبيَّةُ قبلَ عصرِ النهضةِ، وأوّلُ هذه السماتِ هي سمةُ الإقليميَّةُ، فحتّى تكونَ السلطةُ السياسيَّةُ سلطةً في دولةٍ لابُدَّ لها أن تتحدَّدَ بالنسبةِ إلى إقليمٍ جغرافيٍّ محدَّدٍ[2]، في حينِ أن السلطةَ الّتي تواجدَتْ في المجتمعاتِ الأوروبيَّةِ قبلَ ذلكَ العصرِ لم تكنْ تُحكِمُ السيطرةَ على إقليمٍ محدَّدٍ ، فعلى سبيلِ المثالِ، في بدايةِ القرنِ العاشرِ الميلاديِّ ، كانَ للفرنجةِ الغربيِّينَ ملكٌ من غيرِ أنْ تكونَ هناكَ فرنسا، وللفرنجةِ الشرقيِّينَ ملكٌ من دونِ أن توجدَ ألمانيا، وللمبارديِّينَ بايطاليا ملكٌ ، وليسَ من ايطاليا القديمةِ إلاَّ الاسمُ والذكرى ، ولم يكنْ ما يسمى حالياً بالدولةِ الفرنسيَّةِ ، سوى عددٍ من الإقطاعيَّاتِ المتفرقة ، ينهضُ بينها إقطاعٌ اسمُهُ جزيرةُ فرنسا ،وعاصمتُهُ باريس ، ويُعزَى هذا الأمرُ إلى طبيعةِ النظامِ الإقطاعيِّ الذي يمثِّلُ ببساطةٍ انحلالَ السلطةِ العامَّةِ ،والمركزيَّةِ على أيدي ولاتِها ، والذينَ بسببِ اعتقادِ كلٍّ منهم ، أنَّهُ باستحواذِهِ على حصَّةٍ من الأرضِ ، أصبحَ ذا سلطانٍ مستقلٍّ)[3].

وثاني هذهِ السماتِ أن تستحوذَ تلكَ السلطةُ على (السيادةِ) الّتي بموجبِها تكونُ إرادةُ الدولةِ عُليا أي: لا تقبلُ التقسيمَ ولا التغييرَ ، فالدولةُ كما قالَ بودان (صاحبةُ سيادةٍ لأنَّها تُصدِرُ أوامرَها للجميعِ، ولا تتلقَّى أمراً من أحدٍ، ومن ثمَّ فإنَّ أوامرَها هي قانونٌ ملزمٌ لكلٍّ من يقعُ في دائرةِ اختصاصِها)[4].

إنَّ مفهومَ السيادةِ الذي رافقَ مفهومَ الدولةِ الحديثةِ نشأَ كردٍّ فعلٍ على انعدامِهِ في العصورِ الوسطى ، حيثُ ظهرَ هذا المفهومُ في القرنِ السادسَ عشرَ، وحملَ لواءَهُ فريقٌ من مُحاميَ فرنسا، ومؤرِّخيها أمثالِ (دومولن و بودان و لويسو) ،فقد وقفَ هؤلاءِ في صفِّ الملكِ في مساعيهِ لتوحيدِ الدولةِ الإقليميَّةِ ،والقضاءِ على الانقساماتِ الناشئةِ عن سلطةِ الإقطاعِ ، وسلطةِ الولاءِ الدينيِّ ، فالإقطاعيَّةُ كانَتْ آنذاكَ على قوَّةٍ أعيَتِ الأباطرةَ ،وباباواتِ الكنيسةِ على حدٍّ سواء ، فلم يستطع أيٌّ منهُم أن يخضعَ الإقطاعِيينَ للنظامِ ، ولكن ما عجزَ عنهُ الأباطرةُ وغيرُهم من قبلُ، أصبحَ في متناولِ ملوكِ ثلاثِ دولٍ عظيمةٍ هي فرنسا، وإنجلترا، وإسبانيا

---

1) محمد جمال باروت ، **الدولة النهضة الحداثة** ، اللاذقية، دار الحوار ، ٢٠٠١ص ٣٤

2) انظر بحث فرانسوا جازيل : **السلطة** ، من كتاب :المطول في علم الاجتماع ، لمجموعة من المؤلفين ، ج١ ، ترجمة وجيه سعد ، دمشق ، وزارة الثقافة ٢٠٠٧ ص٢٧١

3) **نقلاً عن** هنري بيرن : **تاريخ أوروبا في العصور الوسطى (الحياة الاقتصاديّة و الاجتماعيّة)** ،ترجمة وتحقيق :د عطية القوصي، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٦ ص ١٥

4) هارولد لاسكي ، **الدولة بين النظريّة والتطبيق** ، مرجع سابق ص ٤١

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الّتي سارَتْ بها الملكيَّةُ نحوَ الوحدةِ ، ولكنَّ الإقطاعيَّةَ ظلَّت تُناوئُ هذا السـيرَ التوحيـديَّ ، فنشأَتْ أسطورةُ السيادةِ للقضاءِ عليها والحلولِ محلَّها ، فأخذَ المفكـرونَ يـدعونَ لمركزيَّـةِ السلطةِ ولإحلالِ النظامِ العامِّ محلَّ الحقوقِ الإقطاعيَّةِ الخاصةِ ولإبدالِ الفوضى ،والحـروبِ، والفتنِ الدينيّةِ المحتدمةِ بالسلامِ العامِّ ، فاستعاروا منَ المفاهيمِ الإقطاعيَّةِ مفهومَ السيِّدِ الأعلـى ذي السلطةِ العُليا، ووصفُوا سيادةَ الملوكِ بنعوتٍ لا تزالُ تتردَّدُ حتّى أيامِنا هذهِ، فهيَ سـيادةٌ واحدةٌ، وغيرُ قابلةٍ للتجزئةِ، أو التنازلِ، وهي معصومةٌ، وشاملةٌ لكلِّ شيءٍ[1].

إنَّ سيادةَ الدولةِ هيَ تعبيرٌ عمَّا تملكُهُ الدولةُ من سلطاتٍ ، أو كما يقالُ هي السلطةُ المطلقـةُ غيرُ المحدودةِ الّتي تُمارسُها الدولةُ على رعاياها، وعلى جميعِ المنظماتِ الّتي يكِّونُها رعاياها داخلَها[2].

لقد تعرَّضَ هذا المفهومُ لتحوّلاتٍ مستمرةٍ فلم تكن نظريّةُ جان بودان آخرَ الصياغاتِ ، حيـثُ اختلفَ المفكرونَ اللاحقونَ حولَ مصدرِ هذهِ السيادةِ ،ولمن تُخوّلُ؟ حيثُ اعتبرَتْ في بعـضِ الأحيانِ مخوّلةً من اللهِ بحيثُ يَحكمُ الملكُ بالحقِّ الإلهيِّ ، واعتبرَت في أحيانٍ أخرى تنازلاً منَ الشعبِ، وليسَ من اللهِ كما اعتقدَ هوبز ، وأخذَ البعضُ يتساءلونَ: عمَّا إذا كانَ من حقِّ الشعبِ أن يخلعَ الملكَ ، ثمَّ أدَّى اشتدادُ النزعاتِ الديمقراطيَّةِ إلى التسليمِ بأنَّ السيِّدَ الأعلى قد يكـونُ برلماناً، أو مجلساً للسيادةِ ، ثمَّ جاوزَ روسو هذا كلَّهُ إلى الإعلانِ عن سيادةِ الشعبِ الّتـي لا يُمكنُ التنازلُ عنها[3].

وثالثُ هذهِ السماتِ أن تَكُونَ السلطةُ في الدولةِ الحديثةِ ذاتَ منطقٍ عقلانيٍّ ، وهذا ما يفسـرُ سببَ وصفِ الثوريِّينَ الفرنسيِّينَ للسلطةِ القديمةِ بأنَّها سلطةٌ فوضويَّةٌ، لا عقلانيَّةٌ، ومحاولتِهم تنظيمَ المجتمعِ الفرنسيِّ حسبَ مخطَّطٍ عقلانيٍّ[4].

يتَّضحُ الفرقُ الكبيرُ بين السلطةِ السياسيّةِ في الدولةِ الحديثةِ والّتي أعطَتْها الثـورةُ الفرنسـيّةُ شكلاً تاماً عما سبقَها من نماذجَ أُخرى والمعتبرةُ نماذجَ سلطةٍ عند مقارنتِهِمـا فـي أربعـةِ مجالاتٍ أساسيةٍ[5]:

---

1) روبرت مايكيفر ، **تكوين الدولة** ، ترجمة حسن صعب ، بيروت، دار العلم للملايين ، ١٩٦٦ ص ٦٩- ٧٠
2) محمد نصر مهنا ، **في نظريّة الدولة والنظم السياسيّة** ، مرجع سابق ص ٤٩
3) كريم أبو حلاوة ، **إشكالية مفهوم المجتمع المدنيّ**، دمشق، دار الأهالي ،ط١، ١٩٩٨ ص ٢٧
4) **نقلاً عن** محمد جمال باروت ، **الدولة النهضة الحداثة** مرجع سابق ص ٣٤
5) عبد الله العروي ، **مفهوم الدولة** ، الدار البيضاء ،المركز الثقافي العربي، ط٦ ، ١٩٩٦ ص ٦٤-٧١

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المجالُ / النموذجُ	الجيشُ	الإدارةُ والقوانينُ	الاقتصادُ	التعليمُ
الدولةُ الحديثةُ ومثالُها الدولةُ النابليونيّةُ	وطنيٌ ـ شعبيٌ ـ ديمقراطيُ القيادةِ.	القوانينُ موحَّدةٌ تُطبقُها فئةٌ مُتخصّصةٌ (بيروقراطيّةٌ)، على الجميعِ دونَ تمييزٍ بينَ المواطنينَ .	موحَّدٌ وموجّهٌ من قبلِ الدولةِ وإنتاجيٌ	مؤمّمٌ تُشرِفُ عليهِ الدولةُ وموّحدُ اللغةِ.
نموذجُ السلطةِ مثالُها إمبراطوريّةُ (النمسا هنغاريا)	مرتزقٌ ارستقراطيُ القيادةِ،متعادٌ على الخضوعِ الأعمى ومرتبطٌ بشخصِ قائدهِ (الإقطاعيّ).	القوانينُ عرفيّةٌ خاصّةٌ بكلِّ مقاطعةٍ، وفي كلِّ مقاطعةٍ قوانينُ خاصةٌ بكلِّ طبقةٍ.	مجزّأٌ واستهلاكيٌ	كنسيٌ ، ومتعددُ اللهجاتِ .

يُلاحظُ من خلالِ هذه المقارنةِ أن نموذجَ الدولةِ الحديثةِ في أورّبا هو نموذجٌ مؤسِّسٌ للهُويَّةِ(*)، حيثُ يقومُ هذا النموذجُ على الوحدةِ (الجيشُ مكوَّنٌ من جنسيَّةٍ واحدةٍ ، القوانينُ موحَّدةٌ ، السوقُ واحدةٌ ولغةُ التخاطُبِ واحدةٌ) في حينِ أنَّ النماذجَ السابقةَ لَهُ، تقومُ على التعدُّدِ (فالجيشُ متعدِّدُ الجنسيَّاتِ ،والأعرافُ متعدِّدةٌ، والسوقُ الاقتصاديّةُ مجزّأةٌ ،والتعليمُ موزَّعٌ بين هيئاتٍ مختلفةٍ) .

إنَّ منطقَ الدولةِ الحديثةِ تبعاً لذلكَ هو منطقٌ بيروقراطيٌ توحيديٌ مركزيٌ يطوِّرُ ،ويعقلنُ العلاقاتِ الاجتماعيّةِ بشكلٍ شاملٍ ، وينظِّمُ كلَّ ما يقعُ في إطارِهِ السياديّ، ويوحِّدُهُ حولَ هُويَّةٍ مشتركةٍ هي الانتماءُ للأمَّةِ(1) ،وهذا ما يفسِّرُ تعريفَ بعضِ المفكرينَ للأمَّةِ: بأنَّها أيديولوجيةٌ

* تعرف الهوية بأنها الإحساس بالذات ضمن الواقع الاجتماعيّ أو الإحساس بمن نكون ، ذلك الإحساس الذي ينبعث من الاعتراف المتبادل بين الذات والآخرين في المجتمع الواحد ، أنظر: ستانلي رينشون وجون دوكيت: **علم النفس السياسيّ (أسس ثقافة أحادية وتعددية)** ، ترجمة عبد الكريم ناصيف ، دمشق، وزارة الثقافة ٢٠٠٧ ص ٤٢١

1) محمد جمال باروت ، **الدولة والنهضة والحداثة** ، مرجع سابق ص ٣٤-٣٥

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الدولةِ البيروقراطيَّةِ المركزيَّةِ[1]. فنموذجُ الدولةِ الحديث يَفترضُ مجتمعاً متواصلاً ،ومتمازجاً، ومندمجاً اجتماعيّاً ، متحرراً من سلطاتِهِ الوسيطةِ متحوّلاً من نمطِ الروابطِ العموديةِ (العلاقاتُ الأوليّةُ، وما قبلَ القوميّةِ) إلى نمطِ الروابطِ الأفقيّةِ (قوميّةٌ، وغيرُ شخصيّةٍ)، مُستبدلاً تمثيلَ السُلطاتِ الأهليّةِ الوسيطةِ لجماعتِها المستقلةِ ذاتياً ، بتمثيلِ الدولةِ للفردِ بوصفِهِ مواطناً متحرراً من جميعِ أشكالِ التبعيةِ، إنَّهُ بكلمةٍ مكثفةٍ نموذجُ الحداثةِ الذي قامَ في بادئِ الأمرِ على المفهومِ الاندماجيِّ، و التجانسيِّ للأمَّةِ [2].

وما يعنيهِ هذا الكلامُ : أنَّ الفارقَ بينَ النموذجينِ" نموذجُ الدولةِ الحديثةِ ، ونموذجُ السلطةِ"، لا يقتصرُ فقط على بعضِ الخصائصِ الّتي تميِّزُ السلطةَ في النموذجِ الأوّلِ عن مثيلتِها في النموذجِ الثاني ، بلْ يمتدُ ليشملَ العلاقاتِ الاجتماعيَّةِ السائدةِ في كلا المُجتمعينِ .

ففي ظلِّ النظامِ الاجتماعيِّ الأوروبيِّ القديمِ (القروسطيِّ)، عَرَفتْ تلكَ المجتمعاتُ انقساماً حاداً بينَ ثلاثِ طبقاتٍ لكلٍّ منها حقوقٌ، وواجباتٌ مختلفةٌ على النحوِ التالي :

أ) طبقةُ النبلاءِ : الّتي تحافظُ على أعرافِها الخاصَّةِ، وتحتفظُ بالامتيازاتِ الإقطاعيَّةِ الموروثةِ كامتلاكِ الأرضِ، والمشاركةِ السياسيَّةِ ، وبعضِ الامتيازاتِ الفخريَّةِ كالمقعدِ المحجوزِ في الكنيسةِ ،واحتكارِ الصيدِ، والإعفاءِ من الضريبةِ .....الخ

ب) طبقةُ رجالِ الدينِ الّتي تضمُ جميعَ خُدَّامِ الكنيسةِ الكاثوليكيَّةِ الّتي تشاركُ الطبقةَ السابقةَ بعضَ الامتيازاتِ ، كالمرتبةِ الرفيعةِ، والثروةِ، والإعفاءِ من الضرائبِ ....

ت) أمَّا الطبقةُ الثالثةُ فهيَ تُشكلُ ٩٨% من أفرادِ المجتمعِ ، وتضمُّ برجوازيَّةَ المدنِ، وهيَ الشريحةُ القائدةُ لهذهِ الطبقةِ ، المزارعينَ الأقنانَ ، وقلَّةٌ من الفلاحينَ الأحرارِ، وقد حُرِمَتْ هذه الطبقةُ من جميعِ الحقوقِ الّتي تمتعَتْ بِها الطبقتَيْنِ السابقتَيْنِ .

إنَّ هذا النظامَ الاجتماعيَّ بما اشتملَ عليهِ من تراتُبٍ، وعسفٍ، واستغلالٍ، هو الذي استدعى حركةَ الإصلاحِ الدينيِّ ، وبروزَ النزعةِ الإنسانيَّةِ ، وتناميَ العقلانيَّةِ ، وصولاً إلى العلمنةِ، وفصلِ السلطةِ الدينيَّةِ عن السلطةِ الزمنيَّةِ ، ومهَّدَ ذلكَ الطريقَ للثورةِ الفرنسيَّةِ الّتي قوَّضتْ ما تبقى من دعائمِ النظامِ القديمِ، وطرحَتْ أهمَّ مُرتكزاتِ المجتمعِ الحديثِ عندما أعلنَتْ شعاراتِها في الحريَّةِ، والمساواةِ، والإخاءِ، وأبرزَتْ بذلكَ مفهومَ الإنسانِ المواطنِ المبنيِّ على الانتماءِ القوميِّ بدلاً من الانتماءاتِ السابقةِ (الولاءِ للكنيسةِ وللمذهبِ ، والولاءِ للسيدِ الإقطاعيِّ.....)[3] ، أمَّا بالنسبةِ للمجتمعاتِ الحديثةِ ، فقد شَهِدَتْ تحوُّلاً في نمطِ العلاقاتِ الاجتماعيَّةِ ، فمن المعروفِ أنَّ روابطَ الدمِّ، والقربى، والدينِ، والمذهبِ، والتبعيَّةِ، الّتي عُرِفَتْ

1) البرتيني وآخرون ، **معنى الأمّة** ، ترجمة أديب العاقل ، دمشق ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي ١٩٧٦ ، ص١٥
2) محمد جمال باروت ، **الدولة والنهضة والحداثة** ، مرجع سابق ص ٣٥
3) نقلاً عن كريم أبو حلاوة ، **إشكالية مفهوم المجتمع المدنيّ**، مرجع سابق ص٢١ –٢٢

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

في المجتمعاتِ التقليديَّةِ قد أُزيلَتْ تماماً، وحلَّ محلَّها الولاءُ للمجتمعِ، والسلطةِ الحاكمةِ فيه ، فالدولةُ الحديثةُ تستلزمُ مجتمعاتٍ مُعلمنةً، ومُعقلنةً على كافةِ المستوياتِ الاجتماعيَّةِ ، بما فيها من قيمٍ، وأدوارٍ، ومؤسساتٍ، وتجمعاتٍ ، وهذا بدورِهِ يستلزمُ نمطاً من المواطنِ الذي أصبحَ يتمتعُ بشخصيَّةٍ مُستقلَّةٍ مختلفةٍ تماماً عمَّا كانَتْ عليهِ في العصورِ الوسطى(١)

خلاصةُ القولِ: إنَّ الدولةَ وفقاً للمفهومِ السابقِ ليسَتْ إلاّ مُجتمعاً بشرياً تكاملَتْ فيهِ خاصيتانِ رئيسيَّتانِ هما :

١) أن يتطوَّرَ التنظيمُ السياسيُّ في ذلكَ المجتمعِ بحيثُ يقتربُ قدرَ الإمكانِ من الحدِّ الذي يسمحُ بوجودِ نظامٍ دائمٍ، ومستمرٍ لظاهرةِ السلطةِ السياسيَّةِ ، مع التأكيدِ أنَّ هذه السلطةَ لابدَّ أن تكونَ سلطةً سياديَّةً ، وإقليميَّةً ، وعقلانيَّةً.

٢) أن يتطوَّرَ التنظيمُ الاجتماعيُّ الخاضعُ لتلكَ السلطةِ، بحيثُ تزولُ جميعُ الروابطِ الاجتماعيَّةِ التقليديَّةِ ليحلَّ محلَّها رباطُ المواطنةِ، والولاءِ للمجتمعِ، والسلطةِ السياديَّةِ الحاكمةِ لهُ.

المطلب الثاني : مقوِّماتُ الدولةِ الحديثةِ :

تحدَّثتُ في المطلبِ السابقِ عن مفهومِ الدولةِ الحديثةِ الذي يمكنُ التعبيرَ عنهُ بأنَّهُ ذلكَ الشخصُ المعنويُّ الذي يَرمُزُ إلى مجموعِ شعبٍ مستقرٌ على إقليمٍ معيَّنٍ تجمعُهُ رابطةُ تضامنٍ قويَّةٍ ، وبحيثُ يكونُ لهذا الشخصِ المعنويِّ سلطةٌ سياسيَّةٌ ذاتُ سيادةٍ على ذلك الإقليمِ، يُمكنُ أن يُستشَفَّ من هذا التعريفِ ، بأن هناكَ ثلاثةَ مقوماتٍ أساسيَّةٍ ، تجعلُ من الجماعةِ البشريَّةِ دولةً وهي: (الشعبُ ، الإقليمُ ، السلطةُ) .

أولاً ــ الشعبُ :

وجودُ الشعبِ هو شرطٌ أساسيٌّ لوجودِ الدولةِ ، بحيثُ لا يمكنُ أن يتمَّ تصوُّرُ وجودِ دولةٍ من غيرِ الأفرادِ، أو الجماعةِ البشريَّةِ الَّتي تكوِّنُ شعبَ هذه الدولةِ، وليسَ من الضروريِّ أن يتكوَّنَ شعبُ الدولةِ من عددٍ معيَّنٍ، فقد يقلُّ العددُ حتّى يكُونَ بضعةَ آلافٍ كما هو الحالُ في إمارةِ موناكو ، وقد يزيدُ عن المليارِ كما هو الوضعُ في الصينِ، والهندِ، وقد يُعتبرُ ازديادُ عددِ السكَّانِ عاملاً في ازديادِ قوّةِ الدولةِ ، ونموِّ إنتاجِها، وثرواتِها، كما أنَّهُ لا يُشترَطُ في الشعبِ أن يكونَ مُنحدراً من صُلبِ جنسٍ بشريٍّ واحدٍ، أو سلالةٍ واحدةٍ ، فهناكَ دولٌ متعددةُ الأعراقِ (كسويسرا، والولاياتِ المتحدةِ، وكندا) ، وكذلك استقرَّتِ الدراساتُ السياسيَّةُ على أنَّهُ ليسَ من المُحتَمِ أن يتكلَّمَ شعبُ الدولةِ لغةً واحدةً، أو يعتقدَ بديانةٍ واحدةٍ فتعدّدُ اللغاتِ في الهندِ مثلاً لم يمنع وحدةَ الشعبِ الهنديِّ ،وبالمثلِ فإنَّ اختلافَ المصريِّينَ بينَ مسلمينَ، ومسيحيينَ لم يمنع

---

1) معن زيادة : **معالم على طريق تحديث الفكر العربي** ، الكويت ،سلسلة عالم المعرفة ، ١٩٨٧ ص ١٦ -١٧

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

من وحدةِ الشعبِ المصريّ[١] ،وقبلَ أن أنتقلَ إلى الركنِ الثاني من أركانِ الدولةِ ، لابدَّ من التطرُّقِ إلى مفهومِ الأمَّةِ، وعلاقةِ هذا المفهومِ بمفهومِ الشعبِ، وعلاقتِهِ من جهةٍ أخرى بمفهومِ الدولةِ .

تُعرَّفُ الأمَّةُ عادةً :بأنَّها مجموعةٌ ضخمةٌ متلاحمةٌ تتمتَّعُ بالاستقلالِ بالمعنى النسبيِّ المُحدَّدِ بقرارِ الأممِ المتّحدةِ ، وتوفِّرُ كياناً لحكومةٍ تُديرُ فعلاً تلكَ المجموعةَ، وتلقى منها الترحيبَ الذي يُضفي المشروعيّةَ على الحكومةِ في الداخلِ، والخارجِ)، كما تُعرَّفُ أيضاً: بأنَّها شعبٌ ضخمٌ أو مجموعةٌ ضخمةٌ ذاتُ تلاحمٍ بمعنى التشاركُ في القيمِ، والمصالحِ، والمعتقداتِ ، حرَّةٌ ومنظمةٌ سياسيّاً، ومستقلةٌ، ومشروعةٌ[٢*] .

في حينِ يذهبُ بعضُ المفكرينَ إلى اعتبارِ الأمَّةِ ظاهرةٌ اجتماعيّةٌ تكوَّنَتْ كنتيجةٍ لارتباطِ أفرادِها بمقوّماتٍ معنويّةٍ مشتركةٍ (كالعرقِ، واللغةِ، والتاريخِ، والدينِ، والعاداتِ، والتقاليدِ والإرادةِ المشتركةِ في الحياةِ سويّاً) ، والّتي تستخدمُ كأدلّةٍ أو علَلٍ لوجودِ فئةٍ قوميّةٍ دون اشتراطِ للوحدةِ السياسيّة[٣].

في الحقيقةِ إنَّ هذا المفهومَ أي (مفهومُ الأمَّةِ) ارتبطَ بشكلٍ وثيقٍ ــ كما سَبَقَ وأوضحتُ ــ بمفهومِ الدولةِ الحديثةِ، ولكنَّ هذا لا يعني أنَّ الشعورَ القوميَّ لم يكنْ موجوداً قبلَ ظهورِ الدولةِ الحديثةِ، بلْ هُوَ سابقٌ عليها ولكنَّ قيامَها قد عزَّزَ من ذلكَ الشعورِ، أو بمعنى آخرَ إنَّ العلاقةَ بينَ الدولةِ الحديثةِ ومفهومِ الأمَّةِ هي علاقةٌ سياميَّةٌ ، فممّا لا شكَّ فيهِ أن الدولةَ الحديثةَ قد سُبِقَتْ بوعيٍ قوميٍّ جيّاشٍ ، كما أنَّ قيامَها عزَّزَ من الشعورِ القوميِّ من جهةٍ أُخرى ، ولكن لا يُشترطُ دائماً أن تَكُونَ كلُّ دولةٍ حديثةٍ أمَّةً، وكلُّ أمَّةٍ دولةً ، فهذا المفهومُ أي مفهومُ الأمَّةِ هو تشكُّلٌ اجتماعيٌّ أصيلٌ ابتكرتهُ أوروبّا لاستخدامِها الخاصِّ انطلاقاً من القرنِ الخامسَ عشرَ، ثمَّ تطوّرَ، واكتملَ في القرنِ التاسعَ عشرَ، وأصبحَ في القرنِ العشرينَ نتاجاً للتصديرِ في العالمِ كلِّه، فالدولةُ الحديثةُ عندَما ظهرَتْ في أوروبّا كانَتْ دولةُ أمَّةٍ (دولةٌ قوميّةٌ)، فاتُخِذَتْ معياراً، ومن ثمَّ أصبحَ المفكرونَ يصنِّفونَ الدولَ إلى دولٍ قوميّةٍ يُشكِّلُ شعبُها أمَّةً ، ودولٌ يتكوَّنُ شعبُها من أممٍ متعدّدةٍ، ودولٍ يُشكِّلُ شعبُها جزءاً من أمَّةٍ ، إذاً ليسَ بالضرورةِ أن يَكُونَ هناكَ تطابقٌ بينَ الشعبِ، والأمَّةِ لكي تكونَ الدولةُ حديثةً .

وكذلكَ يجبُ التفريقُ هنا بينَ مفهومي الشعبِ، والسكانِ ، فالشعبُ بمعناهُ الإصلاحيِّ من الناحيةِ القانونيَّةِ، والسياسيّةِ يشملُ فقط المواطنينَ ، أي كلَّ من تَثْبتُ لَهم جنسيَّةَ الدولةِ طبقاً

---

1) محمد نصر مهنا ، **في نظريّة الدولة والنظم السياسيّة** ، مرجع سابق ، ص ٢٤

2) البرتيني وآخرون ، **معنى الأمّة** ، مرجع سابق ص ٢٨

* تصح هذه التعاريف فقط على الأمم الغربية ، ولا تنسحب على الأمم الأخرى ، فهناك أمم مجزأة سياسيّاً ولا تحكم من قبل سلطة واحدة (ومثالها الأمّة العربية ، والكورية) مثلاً .

3) حسين حمزة بندقجي : **الدولة (دراسة تحليلية في مبادئ الجغرافيا السياسيّة)** ، جدة ، مطبعة ح. ح. بندقجي ، ط ٣، ١٩٨١، ص ١٣٢

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

للدستورِ، والقانونِ ، وما يترتَّبُ على صفةِ المواطنِ من حقوقٍ سياسيّةٍ، ومدنيّةٍ، وواجباتٍ في العلاقةِ معَ الدولةِ ، فمفهومُ الشعبِ هنا أضيقُ من مفهومِ سكّانِ الدولةِ ، فقد يقطنُ الدولةَ أجانبٌ لا يتمتّعونَ بجنسيّتِها وهو ما يحدثُ كثيراً، ومهما طالَتْ إقامتُهم فَهُم يُعتبرونَ من سكانِ الدولةِ ،ولكنَّهُم ليسوا من شعبِ الدولةِ الذي يقتصرُ مفهومُهُ على مَنْ يحملُ جنسيتَها فقط[١].

ثانياً ــ الإقليمُ :

يُعتبرُ الإقليمُ شرطاً من شروطِ وجودِ الدولةِ باعتبارِ أنَّ الدولةَ في الأساسِ هيَ مجموعةٌ من الأفرادِ تعيشُ بشكلٍ مستقرٍّ، ودائمٍ ، وهو ما لا يمكنُ أن يتحقَّقَ بغيرِ البقعةِ الجغرافيّةِ ، كما أنَّ الإقليمَ هو شرطٌ أساسيٌّ من شروطِ ممارسةِ الدولةِ لسيادتِها ، فالسيادةُ تُبنى على أساسِ قيامِ الدولةِ بإخضاعِ كلِّ الأشخاصِ، والجماعاتِ، والأشياءِ الموجودةِ في إقليمٍ محدّدٍ لسلطتِها القسريَّةِ، ودونَ عُنصرِ الإقليمِ تُصبحُ مُمارسَةُ السيادةِ أمراً غيرَ متصورٍ، وبالتالي فإنَّ زوالَ الإقليمِ يؤدّي بالنتيجةِ إلى زوالِ شخصيتِها الدوليّةِ، ومثالُ ذلكَ ضمُ النمسا لألمانيا سنة ١٩٣٨م وتقسيمُ بولندا بين روسيا وألمانيا سنة ١٩٤٠م ، ولكنَّ زيادةَ حجمٍ، أو مساحةِ الإقليمِ أو نقصانِهِ لا يؤدي بالضرورةِ إلى النتيجةِ ذاتِها فاحتلالُ "إسرائيل" لهضبةِ الجولانِ، وصحراءِ سيناءَ في عامِ ١٩٦٧م لم يؤدِّ إلى انقضاءِ الشخصيَّةِ الدوليَّةِ لكلٍّ من سوريا، ومصر .

لا يُقصدُ بإقليمِ الدولةِ هُنا الإقليمَ الأرضيَّ فقط (أي: سطحَ الأرضِ) وإنَّما يُقصدُ بِهِ سطحَ الأرضِ، وما تحتَهُ، وما فوقَهُ من طبقاتٍ جويةٍ، وكذلك البحرُ الإقليميُّ أي المياهُ الساحليّةُ الملاصقةُ لشواطئ الدولةِ[٢] ، وبالتالي قد يشملُ إقليمُ الدولةِ ثلاثةَ أجزاءٍ : إقليماً أرضيّاً ، وإقليماً مائيَّاً وإقليماً جويّاً .

١) الإقليمُ الأرضيُّ : يتحدَّدُ الإقليمُ الأرضيُّ بمساحةٍ معينةٍ من الأرضِ تحدُّها حدودٌ معيَّنةٌ قد تكونُ طبيعيَّةً كالجبالِ، والأنهارِ، والأوديةِ (مثل جبال البرانس الّتي تفصلُ بينَ فرنسا وإسبانيا) كما قد تكونُ حدوداً اصطناعيّةً (كالحدودِ بين الدول العربيّة) .

ولا يشترطُ في الإقليمِ الأرضيِّ أن يكونَ قطعةً واحدةً ، فدولةُ كماليزيا تتكّونُ من جزيرتينِ أو قطعتينِ يفصلُ بينَهُما بحرٌ، وكذلكَ دولةُ الباكستان الّتي كانَتْ تتكونُ حتّى عامِ ١٩٧١م(أي قبلَ ظهورِ دولةِ بنغلاديش) من جزأينِ باكستان الغربيّةُ وباكستان الشرقيّةُ ويفصلُ بينَهُما ألفٌ وخمسمائةِ ميلٍ من الأراضي الهنديَّةِ .

ويشملُ الإقليمُ الأرضيُّ بنيةَ الأرضِ وما في جوفِها من معادنٍ ونفطٍ وفحمٍ وما عليها من ثرواتٍ طبيعيَّةٍ أخرى .

---

1) محمد رفعت عبد الوهاب ، **الأنظمة السياسيّة**، بيروت، منشورات الحلبي القانونية، ٢٠٠٤ ص ٢٥-٢٦
2) محمد نصر مهنا ، **في نظريّة الدولة والنظم السياسيّة** ،مرجع سابق ص ٢٦-٢٧

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٢) الإقليمُ المائيُّ: ويشملُ البحرَ الإقليميَّ أي: الجزءَ الساحليَّ من البحـرِ العـامِّ الملاصـقِ لشواطئِ الدولةِ ، كما يشملُ أيضاً المياهَ الداخليّةَ مـن داخـلِ الإقلـيمِ الأرضـيِّ كالأنهـارِ، والبحيراتِ، والخلجانِ .

٣) الإقليمُ الجوّيُّ : ويعني الفضاءَ الجوّيَّ الذي يعلو إقليمَ الدولةِ الأرضيِّ، وكذلك يعلو إقليمَها المائيَّ ، فتمتدُّ إليهِ سيادةُ الدولةِ، ويُعتبرُ جزءاً من إقليمِها، وذلك دونَ التقيُّدِ بارتفاعٍ معـيّنٍ ، لكنَّ العُرفَ الدوليَّ جرى على أن تَسمَحَ الدولةُ للطائراتِ بالمرورِ البريءِ عبرَ أجوائِها(١).

ثالثاً ــ السلطةُ (الهيئةُ الحاكمةُ) :

لا يمكنُ أن تقومَ دولةٌ على أساسِ وجودِ أفرادٍ، وإقليمٍ مُحدَّدٍ فقط ، بلْ يلزمُ وجودُ هيئةٍ حاكمةٍ، أو سلطةٍ عامةٍ تتمتَّعُ بالسيادةِ، ويخضعُ لها جميعُ الأفرادِ في إقليمِها الجغرافيِّ بحيثُ تقومُ هذه السلطةُ بالوظائفِ التنفيذيّةِ، والتشريعيّةِ، والقضائيّةِ لإدارةِ شؤونِ الإقليمِ ، واستغلالِ مـواردِه لمصلحةِ الأفرادِ، ولحمايتِهم من أيِّ اعتداءٍ خارجيٍّ يهدِّدُ أمنَهُم واستقرارَهُم(٢) .

إن تمتُّعَ الدولةِ بالسيادةِ شرطٌ لازمٌ، وضروريٌّ لوجودِها، ويستلزمُ احتكارَ الهيئةِ الحاكمةِ الّتي تُمارسُ السلطةَ العُليا في الدولةِ أدواتِ القمعِ الماديِّ والّتي دونَها تقفُ عـاجزةً عـن فـرضِ الاحترامِ الواجبِ لما يصدرُ عنها من تشريعاتٍ، وقراراتٍ وإلزامِ الأفرادِ بطاعتِها، وتنفيـذِها على النحوِ الواجبِ ، وفي الحقيقةِ يختلفُ فقهاءُ القانونِ الدستوريِّ حولَ ما إذا كانَ يُشترَطُ أن تتمتَّعَ الهيئةُ الحاكمةُ الّتي تُمارسُ السلطةَ السياسيّةَ في الدولةِ بالشرعيّةِ(٣).

لقد ذهبَ بعضُ فقهاءِ القانونِ الدستوريِّ إلى أنَّهُ لا يُشترطُ أن تتمتَّـعَ السـلطةُ فـي الدولـةِ بالشرعيّةِ، أو بعبارةٍ أخرى (القبولِ من جانبِ المحكومينَ) ،فمتى كانَتِ السلطةُ الحاكمةُ قادرةً على فرضِ إرادتِها، وأوامرِها ولو بالقوَّةِ ، فإنَّها تكونُ صالحةً لمُمارسةِ السـلطةِ، ويتحقَّـقُ عندَها وجودُ الدولةِ ، في حينِ يذهبُ آخرونَ إلى ضرورةِ اشتراطِ قبولِ المحكومينَ بالسلطةِ، أو الهيئةِ الحاكمةِ، أو بمعنىً آخرَ (تمتُّعِها بالشرعيّةِ) لأنَّهُ دونَ هذا القبولِ سيستحيلُ علـى الهيئةِ الحاكمةِ ممارسةَ السلطةِ، وفرضَ أوامرِها(٤).

ومهما يكنِ الأمرُ، فإنَّ ارتباطَ القسرِ (القوَّةِ) بالشرعيّةِ هو ارتباطٌ يتحقَّقُ بـدرجاتٍ مختلفـةٍ، وبآلياتٍ تتغيَّرُ وفقاً للأنظمةِ السياسيّةِ ، فليسَ بالضرورةِ أن يقترنَ وجودُ الدولةِ بكونِ نظامِها ديمقراطياً، وإلا لرُفِضَ وصفُ الدولةِ بأنَّها دولةٌ لمجردِ تغيُّرٍ سياسيٍّ طـارئٍ فـي السـلطةِ

---

1) محمد رفعت عبد الوهاب ، **الأنظمة السياسية** ، مرجع سابق ص٢٧-٢٨

2) محمد نصر مهنا ، **في نظرية الدولة والنظم السياسية** ، مرجع سابق ص ٣٠

3) يقصد بالشرعية : عملية تأسيس السلطة لا على القوّة فحسب وإنما على أمر أكثر أهمية ، وهو منحها أساسا معنويا' وأخلاقيا ، فالشرعية هي ما يتم إسباغه على التوزيع المستقر للقوّة عندما يعد صحيحا، ويمكن أن يدعي الشرعية في الواقع أصحاب القوّة المستندة على أسس تقليدية أو كاريزمية أو قانونية رشيدة ويمكن اعتبار إيديولوجية المواطنة مثالاً عصرياً للأساس المتبع في إضفاء الشرعية على الأنظمة السياسيّة (جوردون مارشال ، **موسوعة علم الاجتماع** ، **المجلد الثاني** ، ترجمة : محمد الجواهري وآخرون ، دمشق، المجلس الأعلى للثقافة ، ط١ ، ٢٠٠٠ ، ص(٨٥٤ – ٨٥٦)

4) محمد عبد الوهاب ، **الأنظمة السياسيّة** ، مرجع سابق ص ٢٩

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الحاكمةِ ، فوجودُ السلطةِ الّتي تستندُ إلى القوّةِ فقط من شأنِهِ أن يُؤثِّرَ على عدمِ اعترافِ الدولِ، أو بعضِها بالحكومةِ، ولكنَّ ذلكَ بالتأكيدِ لن يُؤثِّرَ على وجودِ الدولةِ ذاتِه ، فإذا مــا تــوافَرت أركانُ الدولةِ الثلاثةِ تنشأُ الدولةُ ويتحقّقُ وجودُها القانونيُّ سواءٌ اعترفَتْ بِها الدولُ الأخرى أم لم تعترفْ.

وبقيَ أن أُشيرَ هنا إلى طبيعةِ العلاقةِ بينَ مفهومِ الدولةِ الذي كنتُ بصددِهِ الآنَ، ومفهومِ النظامِ السياسيِّ الذي أشرتُ إليهِ أثناءَ الحديثِ عن شرعيّةِ السلطةِ .

في الحقيقةِ إن مفهومَ النظامِ السياسيِّ يرتبطُ بشكلٍ كبيرٍ بمفهومِ القــانونِ الدســتوريِّ الــذي يتضمَّنُ مجموعةَ القواعدِ الّتي تتَّصِلُ بنظامِ الحكمِ في الدولةِ، والّتي تستهدفُ تنظيمَ الســلطاتِ العامَّةِ فيها، وتحديدَ اختصاصاتِها، وكذلكَ العلاقةُ في ما بينِها من جهةٍ أولى، والعلاقةُ بينَهــا وبينَ المجتمعِ من جهةٍ أخرى كما تُبيّنُ حقوقَ وواجباتِ الأفرادِ في الدولةِ ، لذلك ذهبَ البعضُ إلى تعريفِهِ بأنَّهُ ــ أي النظامُ السياسيُّ ــ هو: كيفيَّةُ ممارسةِ السلطةِ في الدولةِ[١] ،أو بصياغةٍ أخرى هو تعبيرٌ يطلقُ على مجموعِ المؤسساتِ المتعلّقةِ بتنظيمِ السلطةِ السياسيّةِ، وأهــدافِها، ووسائلِ ممارساتِها، وانتقالِها بالحدودِ المقيّدةِ لممارسةِ سلطانِها على الأفرادِ[٢] ،في حينِ يتوسَّعُ البعضُ الآخرُ في تعريفِ النظامِ السياسيِّ بحيثُ لا يكونُ مُقتصراً فقط على القواعدِ الدستوريّةِ المطبقةِ (القانونِ الدستوريِّ)، وإنَّما أيضاً ما يسودُ هذه الدولَ من مبادئ فلسفيّةٍ، وسياســيّةٍ، واجتماعيّةٍ، واقتصاديّةٍ لذلكَ عرَّفَهُ " غابرئيل الموند " على سبيلِ المثالِ: بأنَّهُ نظامُ التفاعلاتِ الموجودةِ في كافةِ المجتمعاتِ المستقلَّةِ، الّتي تَضطلِعُ بوظيفتينِ هُما التكاملُ ،والتكيُّفُ داخليــاً (أي في إطارِ المجتمعِ ذاتِهِ) وخارجياً (أي بينَ المجتمعِ ،والمجتمعاتِ الأخرى) عن طريقِ استخدامِ، أو التهديدِ باستخدامِ الإرغامِ الماديِّ المشروعِ[٣] ، وعرَّفَهُ آخرُ بأنَّهُ مؤسساتٌ منظمةٌ تنظيماً قانونياً مستقلاً، ومرتبطةٌ بواقعِ مُجتمعِهــا الحضــاريِّ، والثقــافيِّ، والروحــيِّ ، أي: بالسياقِ، أو البيئةِ الّتي تعملُ فيهِ[٤].

يُمكنُني أن استنتجَ من التعاريفِ السابقةِ ما يلي:

●) إن مفهومَ النظامِ السياسيِّ يُشيرُ إلى التفاعلِ القائمِ بينَ السلطةِ، والمجتمعِ كمــا تُحــدِّدُها القواعدُ الدستوريّةُ (القانونُ الدستوريُّ) بالإضافةِ إلــى الفلســفةِ السياســيّةِ، والاقتصــاديّةِ، والاجتماعيّةِ السائدةِ في الدولةِ (كدورِ السلطةِ في تنظيمِ الاقتصادِ القوميِّ، ودورِ المجتمعِ في توجيهِ السلطةِ ....الخ)

---

1) ثامر كامل محمد الخزرجي : **النظم السياسيّة الحديثة والسياسات العامة** ،عَمان ،مطبعة مجدلاوي ،ط١ ، ٢٠٠٤ ص٢١

2) محمد عرب صاصيلا ، **أنظمة الحكم المعاصرة**، دمشق ، منشورات جامعة دمشق ، ط٢ ، ١٩٩٢ ص٣

3) ثامر الخزرجي : المرجع سابق ص ٢٢- ٢٣

4) محمد نصر مهنا ، **في نظريّة الدولة والنظم السياسيّة** ، مرجع سابق ص١٢

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

●) يرتبطُ وجودُ الدولةِ بوجودِ السلطةِ (الّتي هيَ ركنٌ من أركانها)، وبالتالي فإنَّ لكلِّ دولةٍ نظاماً سياسيّاً، وفي هذا السياقِ تتعدَّدُ الأنظمةُ السياسيّةُ، وتتفاوتُ فيما بينَها باختلافِ المعاييرِ، والأسسِ الّتي وفقاً لها يتمُّ التمييزُ بينَ هذه النُظمِ ، فإذا كانَ المعيارُ هوَ مدى تدخُّلِ السلطةِ في النشاطِ الاقتصاديِّ للمجتمعِ ، نُميّزُ بينَ عدَّةِ أنواعٍ من النظمِ(نظمٍ ليبراليّةٍ ونظمِ اشتراكيّةٍ ونظمِ اقتصادِ السوقِ الاجتماعيِّ ... وإذا كانَ المعيارُ احترامَ حقوقِ المواطنينَ وحرياتِهم من قبلِ السلطةِ نُميّزُ بين نظمٍ دكتاتوريّةٍ، ونظمٍ ديمقراطيَّةٍ....الخ.

المبحثُ الثالثُ نظريّاتُ الدولةِ في الفكرِ السياسيِّ الغربيِّ:

يعدُ مفهومُ الدولةِ مُنذُ القدمِ من الموضوعاتِ الآسرةِ الّتي شغلَتْ عقولَ الفلاسفةِ، والباحثينَ نظراً لما يثيرُهُ ذلكَ المفهومُ من قضايا عريضةٍ مثلَ حقوقِ المواطنينَ، وحريَّاتِهم ، ومؤسساتِ السلطةِ، وأدوارِها في المجتمعِ، وطبيعة العلاقةِ بين السلطةِ، والمجتمعِ .....الخ

والأهمُ من ذلكَ أنَّ هذه القضايا في حالِ مُناقشتِها في إطارِ مفهومِ الدولةِ كقضيَّةٍ عريضةٍ، وأساسيَّةٍ ، أجدُها تُشكّلُ منظومةً تضمُ ثلاثةَ عناصرَ أساسيّةٍ (السلطةِ ذاتِ السيادةِ ، المجتمعِ بتنظيماتِهِ المختلفةِ الّتي تضمُّ المجتمعَ المدنيِّ وغيرِه ، حقوقِ المواطنينَ وحرياتِهِم)، وبالتالي فإنَّ العلاقةَ بينَ هذهِ العناصرِ الثلاثةِ، وما قد يكونُ بينَها هوَ ما قامَ عليهِ مُعظَمُ ما قيلَ، و رُبَّما ما يمكنُ أن يُقالَ في موضوعِ الدولةِ هذا الموضوعِ الواسعِ والأساسيِّ في الفكرِ السياسيِّ الغربيِّ الحديثِ والمعاصرِ .

وفي الحقيقةِ إنَّ أيَّ محاولةٍ لرصدِ (مفهومِ الدولةِ) في كتاباتِ عددٍ من الفلاسفةِ، والمفكرينَ الغربيّينَ خلالَ أربعةِ قرونٍ ،ستُفضي إلى القولِ بأنَّ النظريّاتِ المختلفةِ، والمتعددةِ قد قامَتْ بتغليبِ أحدِ العناصرِ الثلاثةِ على حسابِ العنصرينِ الآخرينِ، فعلى سبيلِ المثالِ يُمكنُني القولَ بأن الماركسيّةَ سعَتْ إلى تغليبِ المجتمعِ ككلٍّ على حسابِ الفردِ الأنانيِّ، والسلطةُ بوصفِها أداةً للقهرِ الطبقيِّ، في حين نصَّبَ هيغل (في وقتٍ سابقٍ) السلطةَ الّتي اعتبرَهَا مُحايدةً فوقَ المجتمعِ بتكويناتِهِ المختلفةِ (المجتمعِ المدنيِّ) وفوقَ الفردِ الذي يستمدُّ حرياتِهِ، وحقوقَهُ منَ الدولةِ ودونَها لا تكونُ تلكَ الحقوقُ ، وكانَ ذلكَ هوَ ردَّهُ على الليبراليينَ التقليديينَ (لوك ، روسو ، مونتسيكيو) الذينَ رفعُوا رايةَ حقوقِ المواطنِ، وحرياتِهِ فوقَ أيِّ اعتبارٍ، فرفضُوا أي تشكيلٍ اجتماعيٍّ يُمكنُ أن يشاركَ السلطةَ لسيادتِها، والّتي بدورِها أصبحَتْ مقرونةً بتلكَ الحقوقِ، والحريَّاتِ، ليضعُوا بذلكَ حداً للنظريّاتِ الثيوقراطيَّةِ الّتي كانَتْ سائدةً في أوروبّا حتّى ذلكَ الوقتِ، حيثُ اعتبرَتْ تلكَ النظريّاتِ السلطةَ ذاتَ طابعٍ مقدسٍ لتجنيبِها المُساءلةَ من قبلِ الفردِ، والمجتمعِ ككلٍّ.

إنَّ هذا الخلافَ بينَ الفلاسفةِ قادَهُم إلى خلافٍ آخرَ، وهوَ خلافٌ حولَ الدورِ الاقتصاديِّ الذي يجبُ أن تقومَ به السلطةُ في المجتمعِ ، ففي حينِ تحدَّثَ الليبراليونَ التقليديّونَ (بعضُ فلاسفةِ

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

العقدِ الاجتماعيّ) عنِ الدولةِ الحارسةِ اقتصاديّاً، والحافظةِ لحقوقِ المواطنِ وحريَّاتِهِ سياسيّاً بما فيها حقُّ المُلكيَّةِ ، أكَّدَ هيغل أنَّ السلطةَ يجبُ أن تقومَ بدورِ المُنظِّمِ، والحافظِ للمجتمعِ الذي تسودُهُ الصراعاتُ الفرديَّةُ، والجماعيَّةُ تحتَ تأثيرِ المنافسةِ ، وهنا يبرزُ الدورُ الايجابيُّ للسلطةِ المحايدةِ، فتحدُّ من عنصرِ المنافسةِ الهدامِ، وتجعلهُ مصلحةً إيجابيَّةً للجميعِ ، أمَّا ماركس فقد نظرَ إلى السلطةِ بوصفِها أداةً للاستغلالِ الطبقيِّ، ودعا إلى إقامةِ دكتاتوريَّةِ البروليتاريا (دولةِ العمالِ)، وفيها ستكونُ السلطةُ هي الموجِّهةُ، والمخطِّطةُ، والمنظِّمةُ الّتي تُمهِّدُ لإقامةِ المجتمعِ الشيوعيِّ....

أمَّا بالنسبةِ لحقوقِ المواطنِ، وحريَّاتِهِ فقد كانَتْ أيضاً موضعَ خلافٍ، وجدلٍ ، فاعتُبِرَت من قبلِ فلاسفةِ العقدِ حقوقاً طبيعةً سابقةً على الدولةِ، ومن واجبِ كلِّ سلطةٍ في المجتمعاتِ البشريةِ الحفاظُ عليها وصيانتُها ، وخالفَهُم في ذلكَ هيغل مؤكِّداً أنَّ هذه الحقوقَ ليسَتْ فطريَّةً، بلْ تُكتسبُ، وتُمارسُ من خلالِ مؤسَّساتٍ فكريَّةٍ، وخُلقيَّةٍ ، فالدولةُ الّتي وصفَها هيغل بأنَّها حقيقةٌ مطلقةٌ (أي أنَّها لا تتعارضُ مع أيِّ فكرةٍ من الأفكارِ) مُحالٌ أن تتناقضَ مع حقوقِ الأفرادِ، وحريَّاتِهِم ، وبالتالي وصلَ إلى نتيجةٍ مفادُها بأن الدولةَ عندَما تُقيِّدُ حريَّةَ الفردِ، وحقوقَهُ إنمَّا تُقيِّدُ غرائزَهُ الوحشيَّةَ ، وهذا التقييدُ نفسهُ هوَ الذي يحقِّقُ وعيَ المواطنِ بحريَّتِهِ، وحقوقِهِ ، فالدولةُ عند هيغل أعظمُ من أن تكونَ أداةً لحفظِ الحقوقِ الطبيعيّةِ كما اعتقدَ فلاسفةُ العقدِ ...

أمَّا بالنسبةِ لكارل ماركس فقد رفضَ هاتينِ الفكرتينِ (فكرةَ الحقوقِ الطبيعيّةِ ، وفكرةَ الدولةِ الحرَّةِ المتدخِّلةِ عندَ هيغل) وأكَّدَ أن التحرُّرَ الإنسانيَّ يحدثُ فقط عندَ إلغاءِ الدينِ والمُلكيَّةِ الخاصةِ وذوبانِ الدولةِ في المجتمعِ الجديدِ.

وبقيَ أن أُشيرَ هنا قبلَ أن أبدأ باستعراضِ هذه النظريّاتِ ، إلى نقطةٍ في غايةِ الأهميَّةِ، وهيَ أهميّةُ تلكَ النظريّاتِ، ودورُها في التغييرِ الاجتماعيِّ ، فمن المعروفِ للجميعِ أنَّ مفهومَ الدولةِ قد نشأَ، وتطوَّرَ في سياقِ ظروفٍ سياسيّةٍ، وتحوُّلاتٍ اقتصاديّةٍ معيَّنةٍ حدثَتْ في الغربِ ابتداءً من عصرِ النهضةِ، وما تزالُ مستمرةً حتّى أيامِنا هذهِ ، وممّا لاشكَ فيهِ أن للحراكِ الاجتماعيِّ اليدَ الطُولى في التغييرِ الاجتماعيِّ، ولكن لابُدَّ من الإشارةِ هُنا إلى أنَّ الفكرَ يبقى عاملاً مهماً في التغييرِ الاجتماعيِّ، فلستُ بحاجةٍ إلى أن أُؤكِّدَ مرَّةً أُخرى أن فكرَ عصرِ الأنوارِ شكَّلَ أيديولوجيّةَ الطبقةِ البرجوازيَّةِ الصاعدةِ، وأن مونتسيكيو، وجان جاك روسو كانَا عرّابَيْ الثورةِ الفرنسيَّةِ ، بلْ يُمكنُ القولُ أيضاً :إنَّ الفكرَ الليبراليَّ، وفلسفةَ الحقوقِ الطبيعيَّةِ ، الّتي روَّجَ لها فلاسفةُ العقدِ قد وجدَتْ طريقَها إلى دساتيرِ الدولِ الحديثةِ ، حيثُ جاءَ في ديباجةِ تصريحِ الاستقلالِ الأميركيِّ الذي أعلنَتْهُ المستعمراتُ الأمريكيَّةُ الثلاثَ عشرةَ الّتي اجتمعَ مندوبوها في فيلادلفيا في ١٤ /تموز /١٧٧٦م ما يلي ﴿ يعتبرُ كحقائقَ بديهيَّةٍ بذاتِها كونُ البشرِ يولدونَ

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

متساوييْنَ بعددٍ من الحقوقِ الّتي لا يجوزُ تفويتُها ، من بينِها الحقُّ في الحياةِ ، وفي الحريَّــةِ، وطلبِ السعادةِ ، والحكوماتُ تُؤسَّسُ لضمانِ هذه الحقوق﴾ وكذلكَ الأمرُ في إعــلانِ الثــورةِ الفرنسيَّةِ لحقوقِ الإنسانِ والمواطنِ الصادرِ في ١/تموز /١٧٨٩م حيثُ جــاءَ فــي المــادتينِ (١و٢) منهُ ما يلي: ﴿ إنَّ الهدفَ من كلِّ مجتمعٍ سياسيٍّ هو المحافظةُ على الحقوقِ الطبيعيَّــةِ للإنسانِ ، وهذه الحقوقُ هي الحريَّةُ، والمُلكيَّةُ، والأمنُ، وحقُّ التصدِّي للجورِ﴾[١].

ومن يستطيعُ أن يُنكرَ أيضاً أن الحركاتِ الاشتراكيَّةَ الساعيةَ للتغييرِ مازالَت تَســتلهِمُ أفكــارَ ماركس، وأنجلس، وغيرَهُما ، ولكنّني لا أقصدُ بذلك أنَّ الفكرَ وحدهُ قادرٌ على إحداثِ التغيُّــرِ المطلوبِ، فلابدَّ من توافرِ الحاملِ الاجتماعيِّ المناسبِ لذلكَ الفكرِ، ودونَ ذلكَ الحاملِ لا يخرجُ الفكرُ عن نطاقِ الأحلامِ، والرؤى، ويقتصرُ تأثيرُهُ في أحسنِ الحالاتِ على إيقادِ الفكرِ الفلسفيِّ إلى (ما يجبُ أن يكونَ) ويظلُّ تطبيقُ محتواهُ، وإخراجُهُ إلى حيِّــزِ الفعــلِ متعسِّــراً، بــلْ ومتعذِّراً....

المطلب الأول : النظريّاتُ الثيوقراطيَّةُ (الدينيَّةُ) :

ترى هذهِ النظريّةُ أنَّ الدولةَ هي من صنعِ اللهِ بقصدِ تنظيمِ أحوالِ الجماعةِ، وتحقيقِ الخيرِ لهُم، وعلى ذلكَ فإنَّ الدولةَ يجبُ أن تحملَ نوعاً من التقديسِ، كما أنَّ بقاءَ الدولــةِ، واســتمرارِها يستلزمُ وجودَ سلطةٍ، تقومُ بإدارةِ، وتنظيمِ حكمِ الجماعةِ، والذينَ هــم فــي مركــزِ الســلطةِ اصطفاهُم اللهُ للقيامِ بهذهِ المهمةِ، ويجبُ أن يتمتعوا بدورِهِم بنوعٍ منَ التقديسِ ،ومن واجــبِ الأفرادِ الخضوعُ تماماً للسلطةِ الحاكمةِ فيها حتّى لا يتعــارضَ ذلــك مــع قدســيَّةِ الدولــةِ، وسلطاتِها[٢]

إنَّ هذهِ النظريّاتِ الثيوقراطيّةِ، وإن اتحدَتْ في أساسِها وفي غاياتِها على هذا النحوِ إلاّ أنَّهــا اتخَّذَتْ صوراً ثلاثاً على النحوِ التالي[٣]:

أولاً نظريّةُ الطبيعةِ الإلهيَّةِ للحاكمِ:

وفقاً لهذهِ النظريّةِ يكونُ الحاكمُ هو "اللهُ ذاتُهُ" أو "ممثِّلُ اللهِ" على الأرضِ ، وما دامَتْ طبيعــةُ الحاكمِ كذلكَ ، فإنّهُ يتعيَّنُ على المحكومينَ أن يخضعوا للحكامِ خضوعاً مطلقاً، وأن ينظــروا إليهم نظرةَ تأليهٍ، وتقديسٍ، بلْ وأن يَعبُدوا الحاكمَ باعتبارِهِ إلهاً مُقدَساً، لقد سادت هذه النظريّةُ، وانطبقَتْ أفكارُها بالنسبةِ لملوكِ مصرَ القدماءِ أيّامَ عهدِ الفراعنةِ ، وكذلكَ بالنســبةِ لأبــاطرةِ اليابانِ حتّى عامَ ١٩٤٧وغيرِهِم.

1) النصوص منقولة عن علي أومليل: **الإصلاحية العربية و الدولة الوطنية** ،الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي ،ط٢ ،٢٠٠٥، ص ٦٦
2) محمد نصر منها : **في نظريّة الدولة والنظم السياسيّة** ، مرجع سابق ص٣٥
3) محمد رفعت عبد الوهاب : **الأنظمة السياسيّة** ، مرجع سابق ص٢١ و٢٢

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ثانياً نظريّةُ الحقِّ الإلهيِّ المباشرِ :

ممَّا لاشكَّ فيهِ أن نظريَّةَ الحقِّ الإلهيِّ المباشرِ للملوكِ في الحكمِ ـ والّتي تجعلُ حصرَ السلطةِ في يدِ الملكِ بمشيئةِ من اللهِ ، قد قامَتْ بخدمةٍ تقدُميَّةٍ في التاريخِ الأوروبيِّ ، إذ أعطَتْ هذه النظريّةُ الملوكَ أيضاً حقَّاً إلهيَّاً ، فبررَتِ انفصالَهُم عن إشرافِ الباباواتِ الذينَ كانوا يُعلنُون لأنفسهم حقّاً إلهيّاً يُخوِّلُهُم التدخُلَ في شؤونِ الممالكِ، وهكذا أعانَتْ هذه النظريّةُ على نشأةِ الدولةِ المستقلَّةِ عن سلطةِ الكنيسةِ ، وهيَّأتِ الظروفَ المناسبةَ لخلقِ الدولِ الموَّحدةِ بتركيزِ السلطةِ حولَ شخصِ الملكِ صاحبِ الحقِّ الإلهيِّ دونَ غيرِهِ من السادةِ، والأشرافِ الإقطاعيينَ الذينَ كانوا يطمحونَ إلى الاحتفاظِ بسلطاتِهِم المطلقةِ ليُكوِّنَ كلٌّ منهُم إقطاعيَّةً أشبهَ بدولةٍ ضمنَ دولةٍ، فالمَلكيَّةُ المطلقةُ، وحقُّ الملوكِ الإلهيِّ في الحكمِ كانا ضروريَّينِ في طورٍ من أطوارِ التقدُمِ التاريخيِّ لمَّا طُرِحَتْ مشكلةُ السيادةِ بينَ أشرافِ الإقطاعياتِ من جهةٍ، والملوك من جهةٍ أخرى، والباباواتِ من جهةٍ ،والملوكِ والأباطرةِ من جهةٍ أخرى، ثمَّ أصبحَتْ نظريَّةُ الحقِّ الإلهيِّ المقدَّسِ عائقاً في طريقِ التقدمِ لما أقبلَ الدورُ التاريخيُّ الذي طُرِحَتْ فيهِ مُشكلةُ السيادةِ بين الملكِ من جهةٍ، والشعبِ من جهةٍ أخرى[1].

ومن أبرزِ القائلينَ بهذهِ النظريّةِ المُفكرُ الفرنسيُّ بوسويه ، الذي كرَّسَ الأجزاءَ الثالثَ، والرابعَ، والخامسَ من كتابهِ " السياسةُ مستقاةٌ من كلامِ الكتابِ المقدَّسِ" للحديثِ عن المَلَكِيَّةِ، وخصائصِها، وهي كالتالي :

- المَلَكِيَّةُ مُقدسَّةٌ: فهو يقولُ: إنَّهُم (أي الملوكُ والأمراءُ) مقدسّونَ بتكليفِهِم، وباعتبارِهِم مُمثّلي الجلالِ الإلهيِّ، ومندوبي العنايةِ الإلهيَّةِ لتنفيذِ مقاصدِها ،كما أنَّهُ يُؤكِّدُ على ذلك أيضاً بقولِهِ (يجبُ طاعةُ الأمراءِ حتّى ولو كانُوا ظالمينَ، ويجبُ أن تَأخُذَ الرعيَّةُ بالحسبانِ جلالتَهم الثانيةَ الّتي هي ليسَتْ إلاّ تتمّةً للجلالةِ الأولى أي الجلالةِ الإلهيَّةِ) .
- السلطةُ مطلقةٌ : ويقولُ بوسويه في هذا الصددِ :(إنَّ منَ الممكنِ أن يصحِّحَ الأميرُ نفسهُ بنفسهِ عندَما يعلمُ أنَّهُ أساءَ التصرُّفَ : ولكن لا يمكنُ أن يكونَ هناكَ علاجٌ ضدَّ سلطتهِ إلا في سلطتهِ، إن مُجرَّدَ الهمسِ من قبلِ الرعيةِ هوَ أمرٌ مدانٌ لأن الهمسَ هو استعدادٌ للتمرُّدِ).
- السلطةُ المَلَكيَّةُ أبويَّةٌ : يقول بوسويه :(إنَّ السلطةَ المَلكيّةَ الوراثيَّةَ هي أفضلُ ما يناسبُ الحُكمَ لأنّ هذا النظامَ هو الأكثرُ طبيعيَّةً ، لأنَّهُ يستمدُ أساسَهُ، ونموذجَهُ من السُلطةِ الأبويَّةِ أي من الطبيعةِ نفسِها)[2].

---

1) رئيف خوري ، **الفكر العربي الحديث وأثر الثورة الفرنسيّة في توجيهه السياسيّ والاجتماعيّ** ، تحقيق وتقديم محمد كامل الخطيب ، دمشق وزارة الثقافة ، ط ٣، ١٩٩٣ ص ٣٠

2) **للإطلاع على تفاصيل نظريّة بوسويه انظر** جان جاك شوفاليه ، **تاريخ الفكر السياسيّ** ، ترجمة محمد عرب صاصيلا ، بيروت، المؤسسة الجامعية للنشر والدراسات، ط١ ، ١٩٨٥ ص ٣٤٣

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وبالتالي يمكنُ أن أستنتجَ من هذهِ النظريّةِ أنَّهُ لا علاقةَ للأفرادِ المحكومينَ في اختيارِ الحاكمِ الذي يَرجعُ اختيارُهُ لإرادةِ اللهِ وحدَهُ، وبالتالي فهوَ ليسَ مسؤولاً عن تصرفاتِهِ، وأعمالِهِ، وإنمَّا هو مسؤولٌ فقط أمامَ اللهِ الذي اختارَهُ، واختصَّهُ بالسلطةِ .

ثالثاً نظريّةُ الحقِّ الإلهيِّ غيرِ المباشرِ :

لا تختلفُ هذه الرؤيةُ عنِ الرؤيتينِ السابقتينِ ، حيثُ استمرَّ الاعتقادُ بأنَّ السُلطةَ مَصدرُها اللهُ، ولكنَّ اختيارَ من يمارسُها أصبحَ في يدِ الشعبِ[١]، فالعنايةُ الإلهيَّةُ بموجبِ هذه النظريّةِ تتدخلُ في صنعِ الأحداثِ، وتوجيهِ إرادةِ البشرِ بحيث يُرشِدُهم اللهُ نحوَ اختيارِ الحاكمِ الأفضلِ ، فالناسُ هنا إذاً: ليسوا مُخيَّرينَ بلْ مُسيَّرينَ بما أرادَتْهُ أصلاً العنايةُ الإلهيَّةُ ، إلاّ أنَّ هذه الرؤية تختلفُ عن سابقاتِها في كونِها تحاولُ أن تُضفيَ على نفسِها طابعَ المنطقِ ، ولكنها تتفقُ مع الرؤى السابقةِ في تبريرِ السلطةِ المطلقةِ للحكامِ، وعدمِ مساءلتِهم أمامَ المحكومينَ بأيِّ وجهٍ، وبالتالي فإنَّ هذهِ النظريّاتِ عُموماً تعملُ على إقصاءِ الفردِ، والمجتمعِ ككلٍّ، وتهميشِهِما لصالحِ سلطةٍ متعاليةٍ تستمدُّ شرعيَّتَها من نطاقٍ فوقَ إنسانيٍّ[٢].

لقد كانَتْ هذهِ النظريّاتِ بمثابةِ المسوِّغِ الإيديولوجيِّ (للنظامِ الاجتماعيِّ القديمِ) في أوروبّا، الذي شَهِدَ خلخلةً قويَّةً في القرنينِ الخامسَ عشرَ، والسادسَ عشرَ ، ثمَّ أصبحَتْ تلكَ الخلخلةُ رجَّةً قويَّةً في القرنِ السابعَ عشرَ، حيثُ لم تعدْ طبقةُ النبلاءِ طبقةً قويّةً وقادرةً على حمايةِ النظامِ الاجتماعيِّ القائمِ، وحفظِهِ من الزوالِ بنتيجةِ ظهورِ الأنظمةِ المَلَكيَّةِ المركزيَّةِ، ولم تتمكَّن طبقةُ رجالِ الدينِ من الحفاظِ على تماسكِها في أعقابِ حركةِ الإصلاحِ الدينيِّ، وعلى العكسِ من ذلكَ أخذَتِ البرجوازيَّةُ تنمو، وتتعاظمُ مكانتُها الاجتماعيَّةُ في مسيرةٍ مطردةٍ ابتداءً من انكلترا في القرنِ السابعَ عشرَ ثمَّ في فرنسا في القرنِ الثامنَ عشرَ، ومنَ الطبيعي أن تسعى هذهِ الطبقةُ الجديدةُ الصاعدةُ، والّتي أخذَتْ تتمكنُ في الوجودِ الاجتماعيِّ، والسياسيِّ إلى نشرِ ما تؤمنُ به من قيمٍ، ومعتقداتٍ، وفي مُقدمتِهما الفكرُ الفلسفيُّ العقلانيُّ (فكرُ الأنوارِ) الذي انسجمَ معَ مصالحِها، وطموحِها، و كانَ من الطبيعيِّ أن تُزاحَ هذه النظريّاتُ ليحلَّ محلَّها نظريّات التعاقدِ الاجتماعيِّ[٣] .

---

1) حسن أبو حمود ، **علم الاجتماع السياسيّ** ، دمشق ،منشورات جامعة دمشق ،٢٠٠٢ ص ٩٧

2) كريم أبو حلاوة : **إشكالية مفهوم المجتمع المدنيّ** ، مرجع سابق ص٢٠

3) سعيد بنسعيد العلوي ، (**نشأة وتطوّر مفهوم المجتمع المدنيّ في الفكر الغربي الحديث**) ، الندوة الفكرية الّتي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان المجتمع المدنيّ ودره في تحقيق الديمقراطيّة، مرجع سابق ص ٤٥

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المطلب الثاني : نظريّاتُ العقدِ الاجتماعيِّ :

تعودُ فكرةُ العقدِ الاجتماعيِّ إلى الفكرِ السياسيِّ اليونانيِّ حيثُ ظهرَتِ الملامحُ الأولى لهذهِ النظريّةِ في محاورةِ الجمهوريّةِ لأفلاطون(*)، ثمَّ عاودَتْ هذه النظريَّةِ الظهورَ في العصورِ الوسطى حيثُ ظهرَتْ واضحةً في القرنِ الثانيَ عشرَ في مؤلفاتِ مانجلود (Manegold) الذي استخدمَ فعلاً كلمةَ العقدِ في تفسيرِ العلاقةِ بين الحُكّامِ، والمحكومين[1] ، ثمَّ أُعيدَ طرحُ هذه النظريَّةِ من قبلِ مفكري العصورِ الحديثةِ بعد انهيارِ سيطرةِ الكنيسةِ الكاثوليكيّةِ الّتي أدَّت إلى جملةٍ من التغيراتِ الاجتماعيَّةِ، والسياسيَّةِ، والاقتصاديَّةِ.

تتفقُ نظريّاتُ العقدِ الاجتماعيِّ في الأساسِ الذي تُرجِعُ إليهِ أصلَ الدولةِ ، وهذا الأساسُ يتمثلُ في فكرةِ العقدِ الاجتماعيِّ ، حيثُ تُؤكِّدُ جميعُ هذه النظريّاتِ أن الناسَ انتقلوا من حالةِ الطبيعةِ (حياةِ الفطرةِ) إلى حياةِ الجماعةِ المُنظَّمَةِ بوساطةِ عقدٍ اجتماعيٍّ ، أو بمعنى آخرَ تقومُ نظريّةُ العقدِ الاجتماعيِّ على منطلقينِ أساسيَّين وهما :

١) وجودُ حالةٍ فطريةٍ عاشَها الأفرادُ في فجرِ الإنسانيَّةِ قبل أن ينتظموا في جماعاتٍ مستقرَّةٍ مزوَّدةٍ بقوَّةِ العرفِ، والقانونِ .

٢) لمسَ الأفرادُ عدمَ كفايةِ هذهِ الحياةِ الفطريَّةِ لتحقيقِ رغباتِهم ، فاتفقُوا أن يتعاقدُوا جميعاً للخروجِ من هذهِ الحالةِ بمُقتضى اتفاقٍ اجتماعيٍّ يُنظِّمُ لهمُ حياةً مستقرَّةً ترتكزُ على قيامِ السلطةِ، والقانونِ[2] .

وعلى الرغمِ من اتفاقِ المفكرينَ حولَ هاتينِ النقطتينِ إلاّ أنَّهم اختلفوا في ثلاثِ نواحٍ، وهيَ : وصفُ حالةِ الطبيعةِ السابقةِ على العقدِ ، ومن حيثُ تحديدُ أطرافِ العقدِ، وأخيراً من حيثُ مضمونُ العقدِ، ونتائجُهُ، وبذلك تعدَّدَتْ مظاهرُ النظريّاتِ العقديَّةِ، والّتي شاعَتْ بينَ مفكري القرنِ السابعَ عشرَ، والثامنَ عشرَ ، إلاّ أنَّ أشهرَ تلكَ النظريّاتِ هي الّتي تُنسبُ إلى توماس هوبز، وجون لوك ، وجان جاك روسو .

أولاً ــ نظريّةُ العقدِ الاجتماعيِّ عند توماس هوبز (١٥٨٥ ــ ١٦٧٩م) :

حالةُ الإنسانِ الفطريَّةِ قبلَ العقدِ : نقطةُ البدايةِ عندَ هوبز، وغيرِهِ من فلاسفةِ العقدِ هي الحالةُ الطبيعيةُ ، الّتي حاولَ هوبز أن يتصوَّرَ ماهيَّتَها من خلالِ فهمِهِ لجوهرِ طبائعِ البشرِ ، حيثُ توصَّلَ إلى نتيجةٍ مفادُها: (إنَّ كُلَّ إنسانٍ لا يمكنُهُ أن يطمئنَّ إلى ما لديهِ من قوَّةٍ، ووسائلَ تُمكنُهُ من رغدِ العيشِ دونَ أن يُحرزَ المزيدَ منها، وبالتالي فإنَّ هذا الخوفَ من أن يَسلُبَ

---

* يشير أفلاطون إلى العقد الاجتماعيّ على لسان جلا وكون أحد المشتركين في محاورة الجمهورية ، حيث يعتقد جلاوكون أن نشوء القوانين سببه وضعي مرده إلى ما يعتبره الناس قانونياً وعادلاً وبمعنى آخر هو نتاج اتفاق الناس على الوسيلة التي تحول دون ارتكاب الظلم أنظر فاروق سعد : **تراث الفكر السياسيّ قبل الأمير وبعده** ، بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة ، ط١١ ، ١٩٨١ ص ٢١٩ و٢٢٠

1) سعيد عبد الفتاح عاشور ، **أوروبا العصور الوسطى النظم والحضارة** ج٢ ،(دون مدينة نشر) ،دار النهضة العربية ، ط٢ ١٩٦٣ ص١٩٩

2) حسن أبو حمود ، **علم الاجتماع السياسيّ** ، مرجع سابق ص ٩٨

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الآخرون ما في حيازةِ الفردِ لابدَّ أن يخلقَ حالةً من العنفِ المتبادلِ بين الجميعِ، وبالتالي فإنَّ الحالةَ الطبيعيَّةَ عند هوبز هيَ حالةُ شقاءٍ وبؤسٍ، وحالةٌ من الحربِ المتصِّلةِ المُطلَقةِ ، أو بتعبيرٍ آخرَ (حربُ الجميعِ ضدَّ الجميعِ) ، فالإنسانُ في ظلِّ الحياةِ الفطريَّةِ يعيشُ بموجبِ القانونِ الطبيعيِّ الذي يُعطي كلَّ إنسانٍ كاملَ الحقِّ في ممارسةِ قدرتِهِ الشخصيَّةِ من أجلِ حفظِ حياتِهِ الخاصَّة[١].

أطرافُ العقدِ : من أجلِ الخروجِ من أهوالِ هذهِ الحالةِ يتعاقدُ الناسُ فيما بينَهمُ متنازلينَ عن حريَّاتِهم، وينشأُ طرفٌ ثالثٌ محايدٌ هو السلطةُ، والّتي لم تكنْ طرفاً في هذا العقدِ ، وهي القادرةُ على أن تعملَ بالعدلِ، والإنصافِ تجاهَ كل فردٍ.

يتحدثُ هوبز عن تفاصيلِ العقدِ قائلاً:(يعهدُ كلُّ إنسانٍ بسلطتِهِ، وبقوَّتِهِ كاملةً إلى شخصٍ واحدٍ، شخصٍ يكونُ بفعلِ قاعدةِ الأغلبيَّةِ قادراً على جعلِ الإراداتِ المتعدِّدَةِ إرادةً واحدةً ، وهذا يعني: تعيينَ شخصٍ أو جمعٍ من أجلِ أن يحملَ عن بقيةِ أفرادِ المجتمعِ المسؤوليَّةَ كاملةً، وبحيث يَعترفُ كلُّ إنسانٍ بأنَّ ما يقومُ بهِ هذا الشخصُ، أو الجمعُ يكونُ كما لو كانَ هو ذاتُهُ فاعلُهُ ، وبحيثُ أنَّ كلَّ إنسانٍ يُخضِعُ إرادتَهُ، وحُكمَهُ لإرادةِ، وحُكمِ هذا الشخصِ، أو هذا الجمعِ)[٢].

مضمونُ العقدِ، ونتائجُهُ : إنَّ هوبز يُجيزُ أن تؤولَ السيادةُ إما لشخصٍ، أو لفئةٍ قليلةٍ عن طريقِ التعاقدِ ، وهذا الشخصُ، أو الفئةُ الّتي آلَتْ إليهِ السيادةُ ليسَ طرفاً في العقدِ ولم يتعهدْ لهَمُ بأي التزامٍ بالمعنى الحصريِّ للكلمةِ ، كما أنَّ مجموعَ المتعاقدينَ تنازلوا بكيفيَّةٍ إراديَّةٍ، وجماعيَّةٍ تنازلاً كاملاً، وتامّاً عن حقوقِهم الطبيعيّةِ، ولذلك يصبحُ السلطانُ الذي يتوافرُ لهذا الشخصِ الذي آلَتْ إليهِ السيادةُ ، سلطاناً كاملاً مطلقاً لا سبيلَ إلى الاعتراضِ عليهِ ، بلْ ولا معنى لذلك الاعتراضِ، إن هذا النحوَ من النظرِ إلى معنى التعاقدِ الاجتماعيِّ، ونتائجِهِ جعلَ الفيلسوفَ الإنكليزيَّ منظِّراً للسلطةِ المُطلَقةِ، وعلى الرغمِ من ذلكَ، فإنَّ هوبز يدعو في عقدِهِ لأن تكونَ هذه السلطةُ من أصلٍ (مجتمعيٍّ)، لا أن تكونَ من أصلٍ لاهوتيٍّ (ميتافيزيقيٍّ) ، كما أنَّهُ، وبفصلِهِ بينَ الحالةِ الطبيعيَّةِ الّتي يكونُ فيها من حقِّ كلِّ إنسانٍ أن يستخدمَ كافةَ الوسائلِ لتحقيقِ رغباتِهِ، وبين الحالةِ المدنيّةِ الّتي يتحوّلُ فيها الأفرادُ إلى رعيةٍ يكونُ بذلكَ قد فتحَ المجالَ أمامَ تاريخِ الفكرِ السياسيِّ للتقدُّمِ نحوَ مفهومِ المواطنةِ لا على أساسِ العودةِ إلى

---

1) ستيفن ديلو : **التفكير السياسيّ والنظريّة السياسيّة والمجتمع المدنيّ** ، ترجمة ربيع وهبة ، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة ،ط١ ، ٢٠٠٣ ، ص ٢٤٦-٢٤٧

2) سعيد بنسعيد العلوي ، **نشأة وتطوّر مفهوم المجتمع المدنيّ في الفكر الغربي الحديث** الندوة الفكرية الّتي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان المجتمع المدنيّ ودره في تحقيق الديمقراطيّة مرجع سابق ص ٥٢

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الامتيازاتِ الموروثةِ القائمةِ على الانتماءِ، والدينِ وإنمَّا على أساسِ التقدُّمِ بشكلٍ تدريجيٍّ نحوَ الحقوقِ، والواجباتِ في العلاقةِ مع الآخرينَ[١].

ثانياً : نظريّةُ العقدِ الاجتماعيِّ عندَ جون لوك (١٦٣٢ـ ١٧٠٤) :

حالةُ الإنسانِ الفطريَّةِ قبلَ العقدِ : على النقيضِ التامِّ من هوبز ، يرى لوك أن الحالةَ الطبيعيَّةَ هيَ حالةٌ سلميَّةٌ نسبيّاً ، يكونُ الناسُ فيها خيِّرينَ بالطبيعةِ، وهم أحرارٌ متساوونَ ، يــدركونَ بالنورِ الطبيعيِّ لعقولِهِم أنَّهُ يتعيَّنُ على كلٍّ منهمُ ألاّ يعتدي على غيرِهِ ، فالحالةُ الطبيعيَّةُ هــي حالةٌ مستنبطةٌ من صفاتِ الإنسانِ وهي لا تشملُ الغرائزَ، والشهواتِ فحسبْ ، وإنمَّا الإرادةَ، والأخلاقَ، وبالتالي فإنَّ الحالةَ الطبيعيَّةَ هي حالةٌ يسودُها القانونُ الطبيعيُّ[*] ، أيْ: حالةُ ســلمٍ وحريَّةٍ يُتابعُ فيها كلُّ إنسانٍ مصالحَهُ بحريَّةٍ طالما لا تتناقضُ مع مصالحِ الآخــرينَ ، ولكــن لوك يلاحظُ أنَّ الحالةَ الطبيعيَّةَ تنقصُها الضماناتُ اللازمةُ لسنٍّ، وتفسيرٍ، وتطبيــقِ القــانونِ الطبيعيِّ عينيّاً، ولهذا السببِ ينشأُ التعاقدُ ، ويتحولُ القانونُ الطبيعيُّ الذي تتنازعُهُ الأهــواءُ، والمشاربُ إلى قانونٍ مدنيِّ تَسِنهُ السلطةُ التشريعيَّةُ، وتُفسرُهُ، وتُطبِّقُهُ سلطةٌ قضائيةٌ محايدةٌ[٢].

أطرافُ العقدِ : بخلافِ هوبز يعتقدُ لوك أنَّ السلطةَ هي طرفٌ في العقدِ .

مضمونُ العقدِ ونتائجُهُ :

لم يتنازلِ الأفرادُ عند تعاقدِهِم للدخولِ في المجتمعِ المنظَّمِ للحاكمِ عن جميعِ حقوقِهِم الطبيعيَّةِ، وإنَّما تنازلُوا عن جزءٍ فقط من هذهِ الحقوقِ بالقدرِ اللازمِ لإقامةِ السلطةِ الحاكمةِ المُنَظِّمَــةِ ، وبالتالي فإنَّ هذا العقدَ يؤسِّسُ بين الحُكَّامِ، والمحكومينَ رابطةَ وديعةٍ، وليسَ ميثاقَ خضــوعٍ كما هو الحالُ عندَ هوبز ، ويرى أنَّ العقدَ يترتَّبُ عليهِ التزاماتٌ محددةٌ على عاتقِ الحــاكمِ ، فهوَ يُلزِمُهُ بتنظيمِ حياةِ الجماعةِ، وإقامةِ العدلِ بينَهمُ ، ويُلزِمُهُ أيضاً بعدمِ المساسِ بالحقوقِ الّتي لم يتنازلْ عنها الأفرادُ عندَ التعاقدِ ، وهكذا فإنَّ الحاكمَ عندَ لوك ليسَ لهُ سلطةٌ مطلقةٌ بــلْ إنَّ سلطتهُ مقيَّدةٌ بقيودٍ كثيرةٍ ، لذلكَ يُمكنُ اعتبارُ لوك من أنصارِ الحكمِ الملكيِّ المقيَّدِ[٣].

يعدُّ لوك أوّلَ مفكرٍ يَربِطُ بينَ السيادةِ في الدولةِ، وحقوقِ المواطنِ ، وأوّل من اعتقدَ أنَّ مُبررَ قيامِ السلطةِ في المجتمعِ هو حمايةُ هذه الحقوقِ، والحفاظُ عليها من كلِّ أشكالِ التعسُّفِ الفرديِّ كما يُعتَبرُ أوّلَ من تحدَّثَ عن مبدأ فصلِ السُلطاتِ في الدولةِ، بوصفِهِ الضمانةَ الأساسيَّةَ لعدمِ إساءةِ استخدامِ السلطةِ من قبلِ الحكامِ [٤].

---

1) عزمي بشارة ، **المجتمع المدنيّ دراسة نقدية مع الإشارة إلى المجتمع المدنيّ العربي** ، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيــة ١٩٩٨ ص ٧٧ -٨١

* **يقصد بالقانون الطبيعي** : قواعد عامة أو مجموعة التعليمات التي يكشفها العقل والمقبولة في كل مكان من أجل منع البشر من التصرف بشكل مغاير لمصلحتهم أنظر جان جاك شوفاليه ، **تاريخ الفكر السياسيّ** ، مرجع سابق ص ٣٢٦

2) عزمي بشارة ، **المجتمع المدنيّ دراسة نقدية مع الإشارة إلى المجتمع المدنيّ العربي** ، مرجع سابق ص٨٣-٨٤

3) محمد رفعت عبد الوهاب ، **الأنظمة السياسيّة** ، مرجع سابق ص٤٠

4) كريم أبو حلاوة : **إشكالية مفهوم المجتمع المدنيّ** ، مرجع سابق ٢٦-٣٠-٣٧-٣٨

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ثالثاً ــ نظريّةُ العقد الاجتماعيِّ عندَ جان جاك روسو(١٧١٢ـــ ١٧٧٢) :

حالةُ الإنسانِ الفطريَّةُ : يرى روسو بأنَّ الناسَ البدائيينَ في حالةِ الطبيعةِ كانوا يعيشونَ فقــط من أجلِ حاضرِهم، ولا يملكونَ خطَّةً عقليَّةً لمستقبلِهم، وليسَ لديهم تشــبيكاتٌ اجتماعيّــةٌ أو اعتماداتٌ دائمةٌ على بعضِهِم البعض إلاّ لإشباعِ غاياتٍ مرغوبةٍ ومؤقتةٍ ،ولكنَّ هذهِ الحالةَ لــم يُكتب لها الاستمرارُ بسببِ جشعِ الإنسانِ، حيثُ يقولُ روسو(لقد ظلَّ الإنسانُ، وهو يحيا بعيداً عن الشرِّ قبلَ أن يعرفَ شهوةَ التَمَلُّكِ ، وفي اليومِ الذي عنَّ فيهِ لإنسانٍ ما أن يسوّرَ أرضــاً، ويقولُ: هذهِ لي، ثمَّ وجدَ أناساً كانوا منَ البساطةِ أنَّهم صدَّقوهُ، في ذلك اليومِ كان هذا الشخصُ هو المؤسِّسُ الفعليُّ لهذا المجتمعِ الفاسدِ)[١] ،وبالتالي فإنَّ روسو يعتبرُ أنَّ الحالةَ الطبيعيَّةَ هيَ الحالةُ السعيدةُ، وهيَ حلمهُ، ومرتجاهُ وبذلك تبدو المجتمعاتُ الحاليَّةُ بالنسبةِ لروسو، وكأنَّهــا ثمرةُ تطوّرٍ سيِّءٍ وتعيسٍ، يتساءلُ روسو عن آليَّةِ إصلاحِ المجتمعاتِ القائمةِ، أو الكيفيَّةِ الّتي من خلالِها يمكنُ إيجادَ شكلٍ منَ الاتحادِ ويعودُ الفردُ حُرَّاً كما كانَ رغمَ اتحادهِ مع الآخرينَ ؟

أطرافُ العقدِ: يجيبُ روسو يكونُ ذلكَ بعقدٍ اجتماعيٍّ جديدٍ، وبموجبِهِ يكونُ كلُّ فــردٍ علــى استعدادٍ لتحويلِ كلِّ ما يملكُ من حقوقٍ إلى المجتمعِ ، يقولُ روسو: (يتخلى كلُّ واحدٍ منا عن شخصيَّتِهِ المنفردةِ، وعن قدرتِهِ، وقوَّتِهِ ليضعَها تحتَ تصرُّفِ الإرادةِ الجماعيَّةِ بطريقةٍ يظهرُ فيها كلُّ فردٍ، وكأنَّهُ جزءٌ غيرُ متميِّزٍ عن الكلِّ، وهكذا تُصبحُ السلطةُ في المجتمعِ الجديدِ غيرَ مجتزئةٍ، وهي تخصُّ الكلَّ، وليسَ الجزءَ، وهي سلطةُ الشعبِ كعضوٍ واحــدٍ مُتماســك)[٢] ، وبالتالي فإنَّ الطرفَ الأوَّلَ في العقدِ هو مجموعُ الأفرادِ بوصفِهِم كائنٌ اجتماعيٌّ مستقلٌّ مــن حيثُ الإرادةِ ، والطرفُ الثاني يشملُ كلَّ فردٍ من الأفرادِ منظوراً إليهِ كفردٍ.

مضمونُ العقدِ ونتائجُهُ :

يرى روسو أنَّ الأفرادَ عندَ تعاقدِهم، ودخولِهم في المجتمعِ المنظَّمِ قد تنازلوا كلياً عن جميــعِ حقوقِهم، وحريَّاتِهم الطبيعيَّةِ الّتي كانَتْ لهمُ من قبلُ ، لكنَّ هذا التنازلَ لا يتمُّ لمصلحةِ حــاكمٍ فردٍ كما أدعَّى هوبز سابقاً، وإنمَّا لمصلحةِ الشعبِ ، وفي مقابلِ هذا التنازلِ الكليِّ يرى روسو أنَّ السلطةَ العامةَ المُمثِّلةَ لمجموعِ الشعبِ تمنحُ الأفرادَ حقوقاً مدنيّةً جديدةً عوضاً عن حقوقِهم الطبيعيَّةَ الّتي تنازلوا عنها.

ومن الملاحظِ في هذهِ النظريَّةِ أنَّ مفهومَ السيادةِ يَشْهدُ تحوُّلاً هامَّاً إذ نقلهُ روسو من الســلطةِ، أو الأميرِ الحاكمِ إلى الشعبِ أو المحكومينَ ، وبذلك جعلَ روسو الديمقراطيَّةَ جزءاً من مفهومِ

1) سعيد بنسعيد العلوي ، **نشأة وتطوّر مفهوم المجتمع المدنيّ في الفكر الغربي الحديث** ، مرجع سابق ص٥٠
2)مارسيل بريلو وجورج ليسيكية ، **تاريخ الأفكار السياسيّة** ، مرجع سابق ص٢٤٤ - ٢٤٦

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الدولةِ الحديثةِ بعدَ أن كانَتْ حتّى عصرِه تُعتبرُ "حكمَ رعاعٍ " وبالتالي أصبحَ مفهومُ السيادةِ الشعبيَّةِ الذي أكَّدَ عليهِ روسو من خلالِ نظريّتِه أساسَ كلِّ ديمقراطيَّةٍ مستقبليةٍ[1].

في الحقيقةِ هناكَ العديدُ من الانتقاداتِ الّتي وُجِّهتْ لهذهِ النظريّاتِ[2] ، ولكنَّ هذه الانتقاداتِ تفقدُ كلَّ أهميَّةٍ تُذكرُ إذا ما علمْنا أنَّ البناءَ النظريَّ لمفهومِ الدولةِ (وفقَ نظريَّةِ العقدِ الاجتماعيِّ، والذي ارتكزَ على عددٍ كبيرٍ منَ المفاهيمِ كالحريَّةِ، والمساواةِ، والمصلحةِ العامَّةِ، والرابطةِ الاجتماعيَّةِ) قد تطوَّرَ، واكتملَ في ظلِّ صراعٍ إيديولوجيٍّ مُحدَّدٍ في مرحلةٍ حاسمةٍ من تاريخِ أوروبّا ، وهي مرحلةُ الصراعِ بينَ نظامٍ اجتماعيٍّ قديمٍ أوشكَ على الانهيارِ، ونظامٍ اجتماعيٍّ بدأَ بالتشكُّلِ، إذاً نحنُ بصددِ عددٍ منَ المفاهيمِ الإيديولوجيَّةِ الّتي لا ترمي إلى تفسيرِ واقعٍ اجتماعيٍّ مُحدَّدٍ بقدرِ ما تهدفُ إلى تبريرِ ذلكَ الواقعِ ، فالحريَّةُ، والمساواةُ الّتي تحدثَ عنهُما أصحابُ هذهِ النظريَّةِ ليستَا إلاّ التعبيرَ الفلسفيَّ عن رفضِ قيودِ المجتمعِ الإقطاعيِّ الّتي كانَتْ تحدُّ من تطوّرِ الرأسماليَّةِ الناشئةِ، كما أنَّ هذا الرفضَ يتجلّى أيضاً في فكرةِ العقدِ الاجتماعيِّ ذاتِه، فالعقدُ هنا ليسَ مُجرّدَ صيغةٍ أو حيلةٍ قانونيَّةٍ ، ولكنَّهُ تعبيرٌ عن ضرورةٍ فلسفيَّةٍ، ونظريَّةٍ، لأنَّ مجرّدَ القولِ: بأنَّ المجتمعَ هو وليدُ عقدٍ اجتماعيٍّ معيَّنٍ بينَ الأفرادِ يعني أنَّ كلَّ الأنظمةِ الاجتماعيَّةِ هي أنظمةٌ إنسانيةٌ، أي من صنعِ الإنسانِ، وبالتالي فإنَّ المجتمعَ ليس نتاجاً لتنظيمٍ إلهيٍّ، وأما حديثُ مفكري العقدِ عن المصلحةِ العامَّةِ ففيهِ رفضٌ ضمنيٌّ لبُنيةِ المجتمعِ القائمِ على الامتيازاتِ الماديَّةِ، والمعنويَّةِ الّتي لم تكنْ تخرجُ عن دائرةِ الاكليروسِ، والنبلاءِ ، وفي هذا وذاكَ تقويضٌ للأسُسِ الفكريَّةِ الّتي قامَ عليها النظامُ الاجتماعيُّ القديمُ، ولذلكَ فأنَّهُ من العبثِ محاولةُ البحثِ عن تفسيرٍ علميٍّ لنشأةِ المجتمعاتِ (عند هوبز ولوك وروسو وغيرِهم من فلاسفةِ العقدِ)[3].

ليسَ من المُهمِّ هنا الكشفُ عن الوظيفةِ الإيديولوجيَّةِ لهذهِ النظريَّةِ، أو الكشفُ عن عيوبِها ، ولكن ما يهمُّني بالدرجةِ الأولى هوَ اكتشافُ بنيةِ الدولةِ (ماهيَّتِها) ووظيفتِها كما صاغتْهُما هذه النظريّاتُ .

من الملاحظِ أن فلاسفةَ العقدِ كانوا مُتفقينَ فيما بينَهُم على رفضِ وجودِ جماعاتٍ وسطيَّةٍ (طبقيَّةٍ أو دينيَّةٍ أو نقابيَّةٍ) بينَ الفردِ، والسلطةِ الناشئةِ في الدولةِ لأنَّ ذلك يُؤدِّي باعتقادِهم إلى ظهورِ سطوةٍ لأعضاءِ تلكَ الجماعةِ بحيثُ يكونُ لها مكانةٌ خاصةٌ على حسابِ الدولةِ[4]، وبالتالي فإنَّ تركيبَ المجتمعِ وفقَ هذه النظريَّةِ هو تركيبٌ ذريٌّ مكَّونٌ من الذواتِ الحرَّةِ

1) عزمي بشارة ، **المجتمع المدنيّ دراسة نقدية مع الإشارة إلى المجتمع المدنيّ العربي** ، مرجع سابق ص١١٩-١٢٠
2) **انظر بعض الانتقادات في** محمد نصر مهنا ، **في نظريّة الدولة والنظم السياسيّة** ، مرجع سابق ص ٤٢
3) **انظر تعقيب** حسام عيسى على بحث سعيد بنسعيد العلوي : **نشأة وتطوّر مفهوم المجتمع المدنيّ في الفكر الغربي الحديث** في سعيد بنسعيد العلوي آخرون : المجتمع المدنيّ ودوره في تحقيق الديمقراطيّة، مرجع سابق ، ص ٦٨ -٦٩
4) حسن أبو حمود ، **علم الاجتماع السياسيّ** ، مرجع سابق ص١٠٠

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المتساويةِ [١] ، فالدولةُ هنا تبدو كسلطةٍ عامَّةٍ فوقَ مجتمعٍ مكوَّنٍ من أفرادٍ أحرارٍ ومتساوينَ لا تجمعُهم أي علاقاتٍ اجتماعيَّةٍ ، هدفُها الأساسيُّ تحقيقُ المصلحةِ العامَّةِ عن طريقِ تأديةِ وظيفتِها الّتي تتجسَّدُ في صيانةِ حقوقٍ، وحريَّةِ الأفرادِ الخاضعينَ لها .

وعلى الرغمِ من ذلكَ يمكنُ القولُ إنَّ نظريّاتِ العقدِ الاجتماعيِّ كانَتْ نظريّاتٍ في الدولةِ وليسَ في السلطةِ وحسب، كما هوَ الحالُ في النظريّاتِ الثيوقراطيَّةِ ، فبالإضافةِ إلى حديثِها عن نشوءِ السلطةِ بمختلفِ أشكالِها في المجتمعِ يمكنُ وضعَ اليدِ على أبرزِ مكوّناتِ المجتمعِ المدنيِّ (الأسسِ الفكريَّةِ) والّتي يُمكنُ تحديدَها بما يلي:

١) التأكيدُ على حقوقِ المواطنِ (حقِّ الحريَّةِ الشخصيَّةِ، والمساواةِ، وحقِّ المُلكيَّةِ ... الخ) والّتي تُعتبرُ أساسَ أيِّ اجتماعٍ إنسانيٍّ حديثٍ ،أيّ باعتبارِها اللبنةُ الأساسيَّةُ في بناءِ المجتمعِ المدنيِّ.

٢) مبدأُ سيادةِ القانونِ وهو المبدأُ الذي لا غنى عنهُ لصيانةِ حقوقِ المواطنينَ.

٣) مبدأُ فصلِ السلطاتِ الذي يضمنُ عدمَ إساءةِ استخدامِ السلطةِ، ويُؤمِّنُ المشروعيَّةَ المجتمعيَّةَ للسلطةِ القائمةِ [٢] ، أو بصياغةٍ أُخرى يُمكنُ القولُ بأنَّ نظريّاتِ التعاقدِ قد وفَّرَتِ البيئةَ الملائمةَ لظهورِ المجتمعِ المدنيِّ الذي سيتخذُ طابعاً مؤسساتيّاً وفقَ النظريّاتِ الّتي ستُصاغُ في القرنِ التاسعَ عشرَ.

أما بالنسبةِ لوظيفةِ الدولةِ في الميدانِ الاقتصاديِّ ، فإنَّ هذه النظريّةَ ترى أن الفردَ في المجتمعِ يحرصُ أشدَّ الحرصِ على تأمينِ وجودِهِ أوّلاً ، وحفظِ ممتلكاتِهِ ثانياً ، فالمُلكيَّةُ من أهمِّ المصالحِ، وحمايتُها واجبٌ لا يجبُ التفريطُ فيهِ ، فلابدَّ من راعٍ أمينٍ يرعى هذهِ المصلحةَ العامَّةَ ويذبُّ عنها، وهذا الحارسُ هو السلطةُ في الدولةِ، ذلك هوَ الدورُ الأسمى الذي يتعيَّنُ عليها أن تقومَ به وفقَ ما تراهُ هذهِ النظريّةُ ، وليسَ لها أنّ تتدخلَ في شؤونِ البشرِ و المجتمعِ وإلاّ كانَتْ مخلَّةً بشروطِ العقدِ الاجتماعيِّ[٣].

المطلبُ الثالث: النظريّةُ النفعيّةُ في الدولةِ:

لم تكنْ نظريّةُ التعاقدِ الاجتماعيِّ آخرَ النظريّاتِ الّتي صاغَها الفكرُ الليبراليُّ حولَ موضوعِ الدولةِ، حيثُ بدأَتْ نظريّاتُ العقدِ الاجتماعيِّ في أواخرِ القرنِ الثامنَ عشرَ تفقدُ رونقَها، وبدأ الفلاسفةُ في أوروبّا عموماً، وإنكلترا خصوصاً يفقدونَ قناعاتِهم بأنَّ العقلَ وحدَهُ كفيلٌ بالوصولِ إلى الحقيقةِ، ولاسيَّما بعد ظهورِ المدرسةِ التجريبيَّةِ على يدِ(دافيد هيوم)، وهذه المدرسةُ تُنادي بأنَّ العقلَ لا يكفي وحدَهُ لإثباتِ صحةِ أيِّ شيءٍ ، بلْ لابدَّ من وجودِ دليلٍ يُثبتُ

---

1) عزمي بشارة **المجتمع المدنيّ دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدنيّ العربي)** مرجع سابق ص ١٢٥

2) كريم أبو حلاوة : **إشكالية مفهوم المجتمع المدني** ، مرجع سابق ٣٧-٣٨

3) سعيد بنسعيد العلوي ، **نشأة وتطوّر مفهوم المجتمع المدنيّ في الفكر الغربي الحديث** ، ندوة المجتمع المدنيّ في الوطن العربي ودروه في تحقيق الديمقراطيّة مرجع سابق ص ٩١

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

صحةَ أيِّ فرضيَّةٍ بالتجربةِ العلميَّة ، وكنتيجةٍ لذلكَ أصبحَ مفهومُ القانونِ الطبيعيِّ ونظريّاتُ العقدِ الاجتماعيِّ، والحقوقُ الطبيعيَّةُ موضعَ شكٍّ من قبلِ كثيرٍ من المفكرينَ الإنكليز (المحافظينَ والراديكاليينَ)(*) وبذلكَ انهارَ الأساسُ الذي قامَتْ عليهِ فلسفةُ الدولةِ في القرنينِ السابعَ عشرَ والثامنَ عشرَ[1]، فعلى جبهةِ المحافظينَ هاجمَ إدمون بيرك (١٧٢٩-١٧٩٧م) الثورةَ الفرنسيَّةَ بأسبابِها وأهدافِها مُعتبراً أنَّ فكرةَ حقوقِ الإنسانِ الّتي نادى بها روسو، ومن قبلِهِ لوك فكرةٌ مجرَّدةٌ لا تقومُ على حقيقةٍ واقعيةٍ ، وما الحقوقُ الطبيعيَّةُ، والعقدُ الاجتماعيُّ إلا من اختلاقِ المفكرينَ ، فالعلاقاتُ الاجتماعيَّةُ بنظرِهِ وُجِدَتْ معَ الإنسانِ، ولم تطرأ عليهِ ، كما اعتبرَ أن السيادةَ لا يمكنُ أنَّ تكونَ ملكاً للشعبِ باعتبارِهِ لا يستطيعُ القيامَ بأعباءِ الحُكمِ ، ومع ذلكَ فإنَّ مطالبَ الشعبِ إذا توافقَتْ مع استمرارِ الحُكمِ، ومبادئِ العدالةِ تُصبحُ قوانينَ تُقيِّدُ الفئةَ الحاكمةَ ليسَ إلاَّ، وعلى هذا اعتبرَ بيرك السيادةَ مُلكاً للبرلمانِ الذي يُمثِّلُ دورَ الحَكَمِ في مطالبِ الشعبِ، لم يكن بيرك مؤمناً بفكرةِ إمكانيَّةِ الثورةِ على تطويرِ المجتمعِ ، حيثُ رأى أن التغيراتِ المفاجئةِ لا يستسيغُها الشعبُ بسهولةٍ ، وبذلكَ فأنَّ التطوّرَ الطبيعيَّ، وإن كانَ بطيئاً من شأنِهِ أن يُحسِّنَ المجتمعَ، ويسيرَ بِهِ نحوَ الكمالِ ، وهذا التطوّرُ، وتسييرُهُ مناطٌ بالطبقةِ الارستقراطيَّةِ، فهي وحدَها يمكنُ أن تستوعبَهُ[2].

أما بالنسبةِ للراديكاليِّينَ الفلاسفةِ وعلى رأسِهِم جيرمي بينتام (١٧٤٨-١٨٣٢م) وتلميذُهُ جون استيوارت ميل (١٨٠٦ ــ ١٨٧٣م) فقد كانوا منشغلينَ بالبحثِ عن أساسٍ نظريٍّ جديدٍ لتبريرِ المذهبِ الليبراليِّ بعد إسقاطِ فكرةِ الحقوقِ الطبيعيَّةِ الّتي نادى بها لوك وروسو من قبلُ، حيثُ نجحا في النهايةِ بتطويرِ مبدأِ المنفعةِ ليكونَ أساساً جديداً للفكرِ الليبراليِّ.

إنَّ خلاصةَ الفلسفةِ النفعيَّةِ الّتي جاءَ بِها بينتام، وغيرُهُ من الفلاسفةِ الراديكاليينَ تقولُ إنَّ أفرادَ المجتمعِ أنانيُّونَ بطبيعتِهم ، وهذهِ الطبيعةُ تدفعُهم باستمرارٍ إلى السعيِ وراءَ السعادةِ، وتجنبِ الألمِ في كلِّ ما يفعلونَهُ ، وبالتالي فإنَّ قيمةَ أيِّ تنظيمٍ سياسيٍّ اجتماعيٍّ (لاسيَّما الدولةُ) يتوقَّفُ أساساً على ما إذا كانَ نافعاً في تحقيقِ أكبرِ قدرٍ من السعادةِ، واللذةِ، والإبقاءِ عليْهِما، وأنَّ ما يميزُ الدولةَ عن سائرِ النظمِ الموجودةِ في المجتمعِ هو أنَّها مصدرُ القانونِ ، فأساسُ وجودِ الدولةِ عندَ النفعيينَ أنَّها تضعُ القوانينَ بقصدِ الوصولِ بالمجتمعِ إلى السعادة ، فالدولةُ توجِّهُ الأفرادَ إلى اللذَّاتِ اللازمةِ لتحقيقِ السعادةِ العامَّةِ الكبرى، وتصرفُهُم عن اللذَّاتِ الفرديَّةِ، أو

* يدافع المحافظون دوماً على التقاليد والعادات والقيم الاجتماعية التي تعتبر مسؤولة عن التماسك الاجتماعيّ كالدين ، والتقاليد المرتبطة بالأرستقراطية ، وهم عموماً يرفضون التغيير المفاجئ والإصلاحات الجذرية في المجتمع أما الراديكالية (Radicalism) فهي مذهب الأحرار المتطرفين الذين يطالبون بالإصلاحات الشاملة ولا يقبلون التدرج، وذلك لتحسين الأحوال الاقتصاديّة و الاجتماعيّة.

1) جون استيورات ميل ، **أسس الليبراليَّة السياسيّة** ،تقديم : أ. ليند ساي ، ترجمة إمام عبد الفتاح الإمام وميشيل ، القاهرة، مكتبة مدبولي ١٩٩٦ ص ١٨-١٩

2) فاروق سعد ، **تراث الفكر السياسيّ قبل الأمير وبعده** ، مرجع سابق ص ٢٦٦

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بمعنى آخر لقد اعتقدَ فلاسفةُ المنفعةِ أنَّ الفردَ سابقٌ على الدولةِ، لأن الغرضَ منها هو تحقيقُ سعادةِ الفردِ[١] .

لقد ظلَّتْ أفكارُ فلاسفةِ المنفعةِ تدورُ في فلكِ الفلسفةِ الليبراليَّةِ التقليديَّةِ ، وبالتالي ظلَّ فلاسفةُ المنفعةِ يؤكِّدونَ أنَّ هناكَ حقوقاً أساسيَّةً لابدَّ أن يتمتعَ بها الأفرادُ في الدولةِ.

ومن هذهِ الحقوقِ حقُّ الملكيَّةِ حيثُ ظلَّ هذا الحقُّ بالنسبةِ لفلاسفةِ المنفعةِ حقَّاً مُقدساً وأساسيَّاً ولابدَّ من وجودِهِ ، ولكن ليسَ بوصفِهِ حقاً طبيعيَّاً ، بلْ لما يوفرُهُ من إحساسٍ بالأمنِ والأمانِ للأفرادِ ، وبالتالي فهوَ من أهمِّ أركانِ السعادةِ ، ومن ثمَّ فإنَّ من واجبِ الدولةِ أن تصونَ هذا الحقَّ لجميعِ أفرادِ المجتمعِ ، ولكنَّ فلاسفةَ المنفعةِ أكَّدوا بالمقابلِ أنَّ حصولَ بعضَ الأفرادِ على مُمتلكاتٍ كثيرةٍ مع وجودِ مُعدمينَ لا يملكونَ شيئاً ، هو أمرٌ يتنافى مع التطبيقِ الكاملِ لمعيارِ المنفعةِ الذي يقضي بتحقيقِ أكبرِ قدرٍ من السعادةِ لأكبرِ عددٍ من أفرادِ الشعبِ ، ممَّا جعلَ فلاسفةَ المنفعةِ يقرُّونَ أنَّ من واجبِ السلطةِ العامَّةِ في الدولةِ أن تعملَ بقدرِ الإمكانِ لتجنبِ حصولِ فوارقَ اقتصاديَّةٍ بينَ الأفرادِ في المجتمعِ ، فذهبَ بعضُهُم إلى القولِ مثلاً إنَّهُ لابدَّ من أن تفرضَ السلطةُ العامَّةُ في الدولةِ ضرائبَ تصاعديَّةً على الإرثِ، أو أن تقومَ بتحديدِهِ بمبلغٍ معينٍ حتّى يسودَ مبدأُ تكافؤِ الفُرصِ، والمساواةِ الحقيقيَّةِ بينَ الأفرادِ ، كما دعا فلاسفةُ المنفعةِ إلى فرضِ ضرائبَ تصاعديَّةٍ أيضاً على ريعِ الأراضي و العقاراتِ لأنَّهُ ينجمُ عن زيادةِ عددِ السكانِ ، ولا يجوزُ أن يتمتَّعَ بِهِ مُلاَّكُ الأراضي دونَ غيرهِم، وهو ليسَ نتاجَ جهدٍ بذلوهُ.[٢]

أمَّا بالنسبةِ لحقِّ الحريَّةِ الشخصيَّةِ الذي يُمثلُ الحقَّ الثاني الذي قامَ عليهِ المذهبُ الليبراليُّ، فقد اعتبرَهُ فلاسفةُ المنفعةِ من أهمِّ مقوماتِ السعادةِ للفردِ، بشرطِ أن تخضعَ هذهِ الحريَّةُ كبقيةِ الحقوقِ لحدودِ القانونِ الذي تسنُّهُ السلطةُ العامَّةُ في المجتمعِ، وبذلكَ لم تعدْ الحريَّةُ لديهم مفهوماً مطلقاً، بلْ محدوداً بمعيارٍ أساسيٍّ، وهوَ أكبرُ قدرٍ من السعادةِ لأكبرِ عددٍ من أفرادِ الشعبِ[٣].

ومن هنا يتضحُ الفارقُ بينَ الفلسفةِ النفعيَّةِ، والفلسفةِ الليبراليَّةِ التقليديَّةِ، فمن الواضحِ أنَّ فلاسفةَ المنفعةِ يُقرّونَ أن للسلطةِ دوراً إيجابيَّاً ، بحيثُ تقومُ بوضعِ الحدودِ الضروريَّةِ للحقوقِ المختلفةِ بحيثُ لا تتعارضُ مع بعضِها البعضِ ، بخلافِ فلاسفةِ العقدِ الذينَ اتخذوا موقفاً حذراً تجاه السلطةِ العامَّةِ ، فطالبوا بتقيّدِها من خلالِ ما طرحوهُ من مبادئَ (كفصلِ السلطاتِ ، وسيادةِ القانونِ ، وضرورةِ عدمِ تدخلِ السلطةِ في النشاطِ الاقتصاديِّ للمجتمعِ) .

---

1) فاروق سعد ، تراث الفكر السياسيّ قبل الأمير وبعده ، مرجع سابق ص٢٦٧

2) ناصر عبيد الناصر ، المدخل إلى علم الاقتصاد ، دمشق، منشورات جامعة دمشق ٢٠٠٥ ص(١٤١ – ١٤٣)

3) ميشيل شيحه : محاضرة جامعية بعنوان : الليبراليّة الجديدة ،من مقرر الاتجاهات المعاصرة في النظريّة السياسيّة ، ألقيت في كلية العلوم السياسيّة ، بتاريخ١٩/٣/٢٠٠٧ ، المقرر ص ١٦٢

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وفي الحقيقةِ ثمَّةَ نقطةُ خلافٍ أخرى بينَ الفلسفتينِ ، وتكمنُ في نظرةِ كليهما إلى المجتمعِ ، ويمكنُ القولَ هنا : إنَّ فلسفةَ العقدِ كانت تنظرُ إلى المجتمعِ بوصفِهِ مجموعةً من الأفرادِ الأحرارِ المتساوينَ ، الذينَ يتمتعونَ بحقوقٍ، وحريَّاتٍ مشروطةٍ بالإرادةِ العامَّةِ، وبموافقةِ الأغلبيَّةِ الممثِّلةِ لتلكَ الإرادة[1].

لقد انتقدَ فلاسفةُ المنفعةِ ذلكَ ، وحذَّروا من طغيانِ الأغلبيَّةِ في المجتمعِ على الأقليَّاتِ المخالفةِ لهم في الرأيِ ، ولاسيَّما في ظلِّ الدورِ الحياديِّ، والسلبيِّ المنوطِ بالسلطةِ العامَّةِ في الدولةِ ، ومن هنا دعا فلاسفةُ المنفعةِ إلى تدخلِ السلطةِ لحمايةِ الفردِ، والأقليَّاتِ من خلالِ تحديدِها للحقوقِ، والحريَّاتِ العامَّةِ الَّتي يجبُ أن يتمتعَ بها سائرُ الأفرادِ في ذلكَ المجتمعِ ، ولعلَّ من أبرزِ فلاسفةِ المنفعةِ الذينَ حذروا من طغيانِ الرأيِ العامِّ جون استيوارت ميل الذي قالَ (إنَّ الغايةَ الَّتي تسوِّغُ للأفرادِ، أو الجماعاتِ التدخُّلَ في حريَّةِ الفعلِ لأيِّ فردٍ من أفرادِ المجتمعِ هيَ حمايةُ أنفسِهم منهُ)[2] ، ومعنى ذلكَ أن الجزءَ الوحيدَ من سلوكِ الفردِ الذي يكونُ مسؤولاً عنهُ تجاهَ المجتمعِ هوَ الذي يمسُّ الغيرَ، وفيما عدا ذلكَ يكونُ الفردُ سيدً عقلِهِ و جسمِهِ.

وبناءً على ما سبقَ: حدَّدَ ميل دائرةَ الحريَّةِ الحقيقيَّةِ أيْ الَّتي لا يجوزُ مسَّها من قِبَلِ المجتمعِ، أو السلطةِ العامَّةِ ، حيثُ حصرَها في ثلاثةِ مجالاتٍ أساسيَّةٍ وهي كالتالي :

- مملكةُ الوعيِّ الداخليَّةِ أي (حريَّةُ الضميرِ، والتفكيرِ، والشعورِ، والاعتقادِ).
- حريَّةُ التذوقِ، والمشربِ، والعملِ، وتصميمِ خطةٍ للحياةِ دونَ مضايقةٍ من أحدٍ.
- حريَّةُ التكتلِ بينَ الأفرادِ، والاتحادِ، والتضامنِ في سبيلِ أي هدفٍ لا ينطوي على إيذاءِ الغيرِ.

وانتهى بِهِ المطافُ إلى القولِ (لا يحقُّ للمجموعِ أن يطغى إن شذَّ فردٌ واحدٌ ، ولا يحقُّ للفردِ أن يطغى، ولو استطاعَ إسكاتَ الجميعِ ، ولو أجمعَ البشرُ كلُّهم على رأيٍ واحدٍ ما جازَ لهم إسكاتَهُ)[3] .

ومن الملاحظِ أن فلاسفةَ المنفعةِ ، قد أحدثوا تطوُّراً في مفهومِ المجتمعِ المدنيِّ ، عندما اعتبروا أنَّ حريَّةَ التكتلِ، والاجتماعِ هيَ من الحقوقِ الأساسيَّةِ للفردِ ، في حينِ أن فلاسفةَ العقدِ كانوا متفقينَ على رفضِ وجودِ جماعاتٍ وسيطةٍ (طبقيَّةٍ ، دينيَّةٍ ، نقابيَّةٍ ..) تتوسطُ العلاقةَ بينَ الفردِ، والسلطةِ .

يمكنُ إيجازُ ما قدمَّتهُ الفلسفةُ النفعيَّةُ في موضوعِ الدولةِ على النحوِ التالي :

١)اعتبرَ فلاسفةُ المنفعةِ أن غايةَ أيِّ تنظيمٍ سياسيٍّ اجتماعيٍّ هو تحقيقُ سعادةِ الفردِ.

1) كريم أبو حلاوة : إشكالية مفهوم المجتمع المدنيّ ، مرجع سابق٣٤
2) جون استيورات ميل ، أسس الليبراليّة السياسيّة مرجع سابق ص ٩
3) عادل عوا : المذاهب الأخلاقية ، ج ١، دمشق ، مطبعة جامعة دمشق ،ط٣ ، ١٩٦٤ ص(٥٦٤ - ٥٦٦)

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٢) أكَّدَ النفعيونَ أن هناكَ حقوقاً أساسيَّةً يجبُ أن يتمتعَ بها الأفرادُ (كحقِّ الحريَّةِ الشخصيَّةِ ، وحقِّ المُلكيَّةِ، وحقِّ التكتلِ والاجتماعِ..) لأنَّها تُحققُ السعادةَ لهُم .

٣) رأى فلاسفةُ المنفعةِ أن حقوقَ الأفرادِ لابدَّ أن تتوافقَ مع بعضِها البعضِ ، ويتمُّ ذلكَ بتدخُلِ السلطةِ العامَّةِ في سائرِ المجالاتِ السياسيَّةِ والاقتصاديَّةِ والاجتماعيَّةِ ، بحيثُ تستطيعُ أن توفقَ بينَ هذهِ الحقوقِ من خلالِ ما تسنُّهُ من تشريعاتٍ وتصدرُهُ من قوانينٍ .

٤) حذَّرَ فلاسفةُ المنفعةِ من طغيانِ الرأيِّ العامِّ على حقوقِ الفردِ في ظلِّ الدورِ السلبيِّ المنوطِ بالسلطةِ ، كما أسهموا في الوقتِ نفسِهِ في تطويرِ مفهومِ المجتمعِ المدنيِّ.

وفي سبيلِ ذلكَ دعا فلاسفةُ المنفعةِ إلى منحِ السيادةِ الكاملةِ للمجلسِ التشريعيِّ وحدَهُ في ظلِّ رقابةِ الشعبِ عن طريقِ حقِّ الانتخابِ للجميعِ ، كما رفضوا كلَّ فكرةٍ تقولُ بتنظيمٍ، وفصلِ السلطاتِ ، ونادوا بمنحِ البرلمانِ حقَّ الرقابةِ على الحكومةِ ، وبذلكَ اتسعَ نطاقُ المساواةِ عند النفعيينَ ، ليشملَ صراحةً مبدأَ المساواةِ السياسيَّةِ إلى جانبِ المساواةِ القانونيَّةِ الذي وقفَ عندهُ معظمُ فلاسفةِ الاستنارةِ ، ممَّا جعلَ مبدأَ السيادةِ الشعبيَّةِ أقربَ إلى التحققِ العمليِّ على أساسِ المنفعةِ[١].

لم تكنْ أفكارُ بيرك، وفلاسفةِ المنفعةِ إلاّ صدىً للواقعِ الاجتماعيِّ المستجدِ، والمتطوّرِ في حياةِ المجتمعِ الإنكليزيِّ الذي عرفَ ثورةً صناعيَّةً أدَّت إلى تغييراتٍ كبيرةٍ، وهامَّةٍ في بنيتِهِ الاجتماعيَّةِ،والاقتصاديَّةِ ، فالبرجوازيَّةُ عملَتْ على الحدِّ من سلطةِ النبلاءِ، وملاّكي الأراضي المسيطرينَ على البرلمانِ، كما أنَّ الثورةَ الصناعيَّةَ أدَّتْ من جهةٍ أخرى إلى خلقِ المآسي ، والآلامِ في صفوفِ الطبقةِ العاملةِ، فالإصلاحاتُ الّتي طالبَ بها المفكرونَ الليبراليونَ (كتوسيعِ قاعدةِ الناخبينَ، وإصلاحِ النظامِ القانونيِّ، والقضائيِّ) هي نفسُها الإصلاحاتُ الّتي تحققَتْ في العامِ ١٨٣٢م ،والّتي طالبَتْ بها الطبقاتُ الوسطى والعماليَّةُ، إنَّ كلَّ ذلكَ كانَ يحدثُ في إنكلترا المتقدِّمة اجتماعيَّاً، وفكريَّاً عن مثيلاتِها في القارةِ الأوروبيَّةِ، أمّا في ألمانيا المتأخرةِ فكريَّاً، واقتصاديَّاً، والمجزأةِ سياسيَّاً فقد بدأَتْ منذُ مطلعِ القرنِ التاسعَ عشرَ تشهدُ ميلادَ أعظمِ مشروعٍ فكريٍّ بعدَ المشروعِ الليبراليِّ الموسوعيِّ، حيثُ أنتجَهُ مفكرونَ ما يزالونَ مراجعَ في الفكرِ الإنسانيِّ (إيمانويل كانت ، لودفيغ فيورباخ، فريدريك هيغل، وكارل ماركس، ونيتشه .. الخ) وإذا تُركَ البعدُ الفلسفيُّ في هذا المشروعِ (أي نقدُ الرؤيا الميتافيزيقيَّةِ للعَالَمِ عندَ فيورباخ ، وإعادةُ بناءِ العقلانيَّةِ عند كانت ،و هيغل ، وتطويرُ المنظومةِ الجدليَّةِ الهيغلية عند ماركس بعد إخضاعِها للواقعِ) فإنَّ البُعدَ السياسيَّ في هذا المشروعِ يتجلَّى بوضوحٍ في التنظيرِ للدولةِ الحديثةِ، والمجتمعِ الحديثِ، وحينَ نجحَت ألمانيا بتحقيقِ وحدتِها القوميَّةِ،

---

1) ميشيل شيحه : محاضرة جامعية بعنوان : الليبراليّة الجديدة ،من مقرر الاتجاهات المعاصرة في النظريّة السياسيّة ، ألقيت في كلية العلوم السياسيّة ، بتاريخ١٩/٣/٢٠٠٧ ، المقرر ص ١٥٨

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وثورتها الصناعيَّةِ في العقودِ الثلاثةِ الأخيرةِ من القرنِ التاسعَ عشرَ كانَتْ تستعيدُ معطياتِ المشروعِ الفكريِّ السياسيِّ الألمانيِّ الذي صيغَ منذُ نجاحِ الثورةِ الفرنسيَّةِ (١٧٨٩م) حتّى إخفاقِ الثورةِ الألمانيَّةِ (١٨٤٨م) أي مشروعِ الدولةِ الحديثةِ ، ومع أنَّ ألمانيا أنتجَتْ مشروعاً فكريَّاً اشتراكيَّاً مع ماركس، وأنجلس في هذه الحقبةِ إلى جانبِ المشروعِ السياسيِّ الليبراليِّ المُتَتلمذِ على أفكارِ الموسوعيينَ ، إلاّ أنَّهُ من الثابتِ أنَّ المشروعَ الاشتراكيَّ الماركسيَّ لم يقفْ موقفاً سلبياً من نجاحِ المشروعِ الليبراليِّ في ألمانيا ، إذ كانَت نظريَّةُ ماركس في الرأسماليَّةِ تُراهنُ على التراكمِ الرأسماليِّ، وعلى تطوّر قوى الإنتاجِ بوصفِهما تعبيراً عن حركةِ التقدمِ، وبالتالي لا يمكنُ أن يكونَ ماركس قد وقفَ موقفاً سلبيَّاً من النهضةِ الصناعيَّةِ الألمانيَّةِ (وهو قد انتقدَ تأخرُّهَا) وبالتالي فهو قد أيدَّ مشروعَ بسمارك في هذا البابِ ، ذلكَ أنَّ العداءَ الماركسيَّ للرأسماليَّةِ كانَ يجري على ساحةِ بريطانيا المتقدّمةِ ، أمَّا ألمانيا المتأخرةُ فكانَتْ ما تزالُ بحاجةٍ إلى جهدٍ كبيرٍ حتّى تتحولَّ إلى رهانٍ اشتراكيٍّ[1].

المطلب الرابع ــ نظريّةُ هيغل في الدولة:

انتقدَ هيغل (١٧٧٠ــ ١٨٣١م) في كتابِهِ المُسمى(فلسفةُ الحقِّ) نظريّةَ العقدِ الاجتماعيِّ حيثُ كتبَ يقولُ: (إنَّ المغالطةَ الكبرى تكمنُ في تصويرِ الدولةِ، وكأنَّها وليدةُ عقدٍ اجتماعيٍّ ، وذلكَ لأنَّ العقدَ لا يحققُ إلاّ اتفاقاً مؤقّتاً، ومحدّداً بموضوعٍ خاصٍّ، وهوَ سريعُ الزوالِ ومتروكٌ للتعسُّفِ الفرديِّ، وبالتالي فإنَّ العقدَ المذكورَ لا يُمكنُهُ أن يقيمَ جماعةً دائمةً، واجتماعيَّةً كالدولةِ)[2]، كما فنَّدَ هيغل نظريّةَ العقدِ الاجتماعيِّ بلجوئِهِ إلى مفهومِ التضحيَّةِ، فاعتبرَ أنَّهُ منَ التناقضِ أنَّ يُضحيَ الفردُ بحياتِهِ في سبيلِ الدولةِ، في الوقتِ الذي تكونُ فيهِ المصلحةُ الفرديَّةُ هي أساسُ قيامِ تلكَ الدولةِ، حيثُ يقولُ هيغل (حينَما نطالبُ الفردَ بالتضحيةِ، إنَّهُ لحسابٌ خاطئٌ أن نعتبرَ الدولةَ شركةً مدنيّةً تَحصرُ غاياتِها في ضمانِ حياةٍ، ومُلكيَّةِ الفردِ، لأنَّ الأمنَ لا يُدركُ بإتلافِ ما يجبُ تأمينُهُ)[3]، كما رفضَ هيغل أيضاً كلَّ فكرةٍ تقولُ بوجودِ مجموعةٍ منَ الحقوقِ الفطريَّةِ الّتي يتمتَّعُ بها الأفرادُ سواءٌ أكانَتْ الدولةُ موجودةً أم لم تكنْ ، فأكَّدَ أنَّ حقوقَ الفردِ ليسَتْ فطريةً، بلْ تكتسبُ، وتمارسُ من خلالِ مؤسساتٍ فكريَّةٍ، وروحيَّةٍ، وخلُقيَّةٍ، فالدولةُ عندما تقيّدُ حريَّةَ الأفرادِ، وحقوقَهُم، فهيَ تقيّدُ غرائزَهُم الوحشيَّةَ، وهذا التقييدُ نفسُهُ هوَ جزءٌ من الوسائلِ الّتي يتحقّقُ بِها وعيُ الأفرادِ بحريَّتِهِم، وحقوقِهِم[4] .

---

1) عبد الإله بلقزيز: **المقدمة** ، **في عبد الإله بلقزيز وآخرون : نحو مشروع نهضوي عربي**، بيروت، ندوة فكرية نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ٢٠٠١ ص ١٠

2) جان إدوارد سبنله ، **الفكر الألماني من لوثر إلى نيتشه** ، مرجع سابق ص ١٢٦

3) عبد الله العروي : **مفهوم الدولة** ، مرجع سابق ، ص ٢٣

4) ميشيل شيحة ، **محاضرة جامعية بعنوان (جون فريدريك هيغل وفلسفته السياسيّة) من مقرر الاتجاهات المعاصرة في النظريّة السياسيّة** ، ألقيت في كلية العلوم السياسيّة ، بتاريخ٤/٦/٢٠٠٧ ، المقرر ص ٢٤٥

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

إنَّ الإنسانَ في وحدَتِه(كما يعتقدُ هيغل) ليسَ إنساناً على الإطلاقِ إلاّ إذا دخلَ طورَ العائلةِ عندَ ذلكَ تبدأُ عمليةُ تمدينِه وتحريرِه، ففي الزواجِ الناجحِ تبرزُ الوحدةُ لمعالجةِ الأمورِ الماديَّةِ، والروحيَّةِ الّتي تحتاجُ إليها العائلةُ، ويصبحُ عندَها كلُّ فردٍ يفكرُ بالآخرينَ ، غيرَ أنَّ العائلةَ وهيَ تجمعٌ صغيرٌ لا تكفي لسدِ الحاجاتِ الماديَّةِ، والروحيَّةِ عندَها يجبُ الانتقالُ إلى تجمُّعٍ أكبرَ وهوَ ما يدعوهُ هيغل (المجتمعَ المدنيّ)[1].

إنَّ المجتمعَ المدنيَّ ــ كما صوَّرَهُ هيغل ــ هوَ ساحةٌ تتصارعُ وتتصادمُ فيها المصلحةُ الفرديَّةُ لكلِّ شخصٍ بمصلحةِ الآخرِ ، ويفسِّرُ هيغل هذا الصراعَ بأنَّهُ ناجمٌ عن كونِ الأفرادِ في المجتمعِ يشكِّلونَ جملةَ المستهلكينَ لِما يُنتَجُ من عملِ الآخرينَ وبذلك نجدُ الأفرادَ مدفوعينَ لخلقِ تنوُّعٍ في الحاجاتِ ويسعونَ لإشباعِها الواحدةُ تلوَ الأخرى وبنتيجةِ تقسيمِ العملِ، والاعتمادِ المتبادلِ الذي ينشأُ عنهُ ، يقومُ المجتمعُ المدنيّ على تقسيماتٍ طبقيَّةٍ (زراعيَّةٍ ، تجاريَّةٍ ، صناعيَّةٍ..الخ) ، وبالتالي فإنَّ هذا البناءَ الطبقيَّ سوف يزجُّ بالمجتمعِ المدنيّ إلى وضعٍ يموجُ بالجماعاتِ، والأفرادِ المُتنافسينَ حيثُ يسعى الجميعُ إلى الكسبِ على حسابِ الآخرينَ دونَ اعتبارٍ للصالحِ العامِّ ، ولكي يتمَّ تجاوزُ هذه الحالةَ من الصراعِ في المجتمعِ يجبُ تنصيبَ الدولةِ فوقَ المجتمعِ المدنيّ لضبطِهِ، وتنظيمِه[2].

من الواضحِ أنَّ هيغل يطبقُ هنا منطقَهُ الجدليَّ الشهيرَ[*]على مفهومِهِ للدولةِ ، فالتوتُّرُ الذي ينشأُ بينَ "الوحدةِ في العائلةِ" (وهي تمثِّلُ الأطروحةَ)، و"التنافسُ في المجتمعِ المدنيِّ" (وهوَ يمثِّلُ الطباقَ) يحلُّهُ قيامُ الدولةِ، وهي المُكتمِلةُ أخلاقيَّاً، وعقليَّاً ، فالدولةُ ليسَتْ حقيقةً، وحسبْ وإنَّما هيَ أعلى أنواعِ الحقيقةِ، إنَّها الفكرةُ الإلهيَّةُ القائمةُ على الأرضِ[3].

فالدولةُ كما يرى هيغل ليسَتْ مبنيَّةً على مصلحةِ الفردِ، وليسَ هدفُها الدفاعُ عنِ المجتمعِ المدنيِّ، بيدَ أنَّها لا تُعادي تلكَ المصلحةَ، وفي هذا الصددِ يقولُ هيغل: (تمثلُ الدولةُ بالنسبةِ للأسرةِ، والمجتمعِ المدنيّ ضرورةً خارجيَّةً، وقوَّةً متعاليَّةً ،تتكيفُ قوانينُهما، ومصالحُهما مع طبيعتِها، لكن في الوقتِ نفسه هيَ ــ أي الدولةُ ــ تمثِّلُ غايةَ الاثنينِ معاً ــ المجتمعَ المدنيَّ، والأسرةَ ــ حيثُ تكمنُ قوَّتُها في وحدةِ الغايةِ العامَّةِ مع المصالحِ الخاصَّةِ، ورمزُ تلكَ الوحدةَ هو أنَّ الأسرةَّ والمجتمعَ يتحمَّلانِ إزاءَ الدولةِ واجباتٍ بقدرِ ما يتمتَّعانِ بحقوقٍ)[4] ،أمَّا بالنسبةِ لسيادةِ الدولةِ، فعلى الرغمِ من أنَّ هيغل أسقطَ في نظرتِهِ إلى الدولةِ فكرةَ السيادةِ الشعبيَّةِ إلاّ

---

1) مارسيل بريلو وجورج ليسيكيه ، **تاريخ الأفكار السياسيّة** ، مرجع سابق ص ٣٢٧

2) ستيفن ديلو ، **التفكير السياسيّ والنظريّة السياسيّة والمجتمع المدنيّ** ، مرجع سابق ص(٣٨٤-٣٨٦)

*) يقول المنطق الجدلي عند هيغل (إن كل فكرة تتطوّر تنطوي على تناقض بين حدين متقابلين فهناك مبدأ تأكيد ومحافظة يسمى (الأطروحة) يسعى إلى الحفاظ على الفكرة في هوية وجودها الساكنة ، ثمّ هناك مبدأ النفي أو الطباق وهو يناقض هذا السكون في الفكرة ويثير بداخلها أزمة أو تناقضاً ، وبوجود هذين الحدين ينشأ تركيب مزجي يصبح أطروحة وتدور الدائرة من جديد (طرح ، فتناقض ، فمزج) حتى تزول جميع التناقضات) أنظر إدوارد سبنله: **الفكر الألماني من لوثر إلى نيتشه** ، مرجع سابق ص ١٢١

3) مارسيل بريلو وجورج ليسيكيه ، **تاريخ الأفكار السياسيّة** ، مرجع سابق ص ٣٢٨-٣٢٩

4) عبد الله العروي : **مفهوم الدولة** ، مرجع سابق ، ص ٢٤

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أنَّهُ استفادَ من بعضِ أفكارِ روسو وحوَّرَها لتكوينِ نظريَّةٍ سياسيَّةٍ ذاتِ طابعٍ مختلفٍ تماماً ، لقد تكلَّمَ هيغل عن الإرادةِ العاقلةِ، والإرادةِ الكونيَّةِ، فافترضَ تَمتُّعَ الدولةِ بالسيادةِ ، لأن السيادةَ في الدولةِ أداةٌ ضروريَّةٌ لضبطِ المجتمعِ المدنيِّ ، فالدولةُ ذاتُ السيادةِ تُزيلُ عنصرَ المُنافسةِ الهدَّامِ بينَ الأفرادِ، وتجعلُ المنافسةَ مصلحةً إيجابيةً للجميعِ[١] ، أمَّا بالنسبةِ للسلطةِ فقد قسَّمَ هيغل السلطاتِ عموماً إلى ثلاثِ سلطاتٍ (تشريعيَّةٍ وتنفيذيَّةٍ وتاجٍ) ولمَّا كانَتِ الدولةُ ذاتَ إرادةٍ واحدةٍ لا تتجزأ كانَ لابدَّ من تمازجِ السلطاتِ ، أو بمعنىً آخرَ تجنبُ الفصلِ فـي مـا بينَها[٢]، وقد رأى هيغل أنَّ الدولةَ تحقِّقُ ذاتَها في طبقةِ البيروقراطيينَ الّتي ترتفعُ دونَ غيرِها للإحساسِ بالوطنِ، فالعمالُ ،وأصحابُ المعاملِ لا يهتمونَ إلاّ بالمالِ ، والفلاّحُ لا يستطيعُ بذكائِهِ المحدودِ أنّ يصلَ إلى الخصائصِ الّتي يتطلَّبُها الحكمُ، بعكسِ البيروقراطيينَ الـذينَ يتمتَّعونَ بالذكاءِ، والترفُّعِ عن مصالحِهِم الضيِّقةِ ليمتزجَ عندَهمُ الصالحُ العامُّ بالصالحِ الخاصِّ[٣].

وفي ظلِّ سيادةِ الدولةِ يُصبحُ المجتمعُ مجتمعاً مدنيّاً، يتخذُ شكلَ روابطِ تجمعُ الأفرادَ في تعاونياتٍ (نقاباتٍ) ، تبعاً لحاجاتِهم الخاصَّةِ ، وبوساطةِ النظامِ الحقوقيِّ المفروضِ عليهم من قِبلِ السلطةِ العامَّةِ في الدولةِ.

أمَّا بالنسبةِ لدورِ الدولةِ في الميدانِ الاقتصاديِّ فمنَ الواضحِ أنَّ هيغل يتحدثُ عن السلطةِ العامَّةِ الحياديَّةِ، والمتدخلَّةِ ،أي: السلطةِ المُشرفةِ على المجتمعِ المدنيِّ ، والقادرةِ على تسويَّةِ الصراعاتِ بين مكوناتِهِ لتحقيقِ الرفاهيَّةِ العامَّةِ للمجتمعِ ككلٍّ .

لقد تركَ هيغل بنظريّتِهِ هذهِ أثراً مُهمّاً على الصعيدِ الفكريِّ، والواقعيِّ، فقد مهَّدَ بأفكارِهِ لظهورِ نظريّةٍ أخرى تَبنَّتْها بعضُ الأحزابِ السياسيَّةِ الشوفينيَّةِ في أوروبّا في النصفِ الأوَّلِ من القرنِ العشرينَ، وهي نظريَّةُ الدولتيَّةُ (STATISM) .

وهذه النظريّةُ هيَ نظريَّةٌ سياسيَّةٌ كُليانيةٌ (شمولية)، تؤلِّهُ الدولةَ، وتُحوِّلها إلى كيانٍ مطلقٍ فوقَ الأشخاصِ، والأحزابِ ، وتدعو هذهِ النظريَّةُ أيضاً إلى وضعِ جميعِ الوظائفِ الاجتماعيَّةِ تحت إدارةِ الدولةِ ، وتفترضُ هذه النظريّةُ غيابَ كلِّ حياةٍ مستقلةٍ فرديَّةً كانَتْ أم جماعيَّةً ، خارجَ إطارِ الدولةِ ،وفي هذه الحالةِ فإنَّ علاقاتِ الأفرادِ، والجماعاتِ بعضِهِمْ ببعضٍ لا تصبحُ مكبلَّةً وحسبْ بلْ تفقدُ كلَّ وجودٍ مستقلٍّ لها خارجَ رقابةِ الدولةِ، وسيطرتِها ، لقد لخَّصَ بينيتو موسيليني زعيمُ الحزبِ الفاشيِّ الإيطاليِّ تلكَ النظريّةَ بقولِهِ: (كلُّ شيءٍ في الدولةِ ، لا شيءَ خارجَ الدولةِ ، لا شيءَ ضدَّ الدولةِ) في خطابِ ألقاهُ عام ١٩٢٦[٤].

---

1) فاروق سعد ، **تراث الفكر السياسيّ قبل الأمير وبعده** ، مرجع سابق ص ٢٨٠
2) مارسيل بريلو وجورج ليسكيه ، **تاريخ الأفكار السياسيّة** مرجع سابق ص ٣٢٩
3) عبد الوهاب الكيالي ، **موسوعة السياسة** ، ج ٢ ، مرجع سابق ص ٧٠٤-٧٠٥
4) المرجع سابق ، ص ٦٩٩

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المطلب الخامس ــ النظريّةُ الماركسيةُ في الدولةِ وتطويرُها اللاحقُ :

عندَما طرحَ هيغل نظريّتَهُ في الدولةِ الوظيفيَّةِ أي بوصفِها مرجعاً أعلى للتقريرِ، وعقلاً فاعلاً، وحينَ وعدَ بمستقبلٍ مستقرٍ كمُحصلةٍ لعالميَّةِ الدولةِ المتدخِّلةِ كانَ غافلاً عن موضوعٍ هامٍّ ، ألا وهوَ أنَّ البرجوازيَّةَ استولَتْ على مقدّراتِ الدولةِ، وشرعَتْ باستغلالِها الاقتصاديِّ، وهيمنتِها السياسيَّةِ ، وبالتّالي فإنَّ قراراتِها الّتي كانَتْ تَزعُمُ اتخاذَها وفقاً للمصلحةِ العامَّةِ كانَتْ تُفيدُ في تعزيزِ هيمنتِها، وتحقيقِ مصلحتِها بالسعيِ وراءَ الربحِ الأقصى بممارسةِ العنفِ ضدَّ شغيلةِ المدنِ ، ولاسيَّما في إنكلترا، وهولندا اللتينِ تُعتبرانِ الحلقةَ الأقوى في النظامِ الرأسماليِّ العالميِّ آنذاكَ ممّا دفعَ أحدَ تلامذتِهِ وهو كارل ماركس (١٨١٨ــ١٨٨٣م) إلى نقدِ نظريّتِهِ في الدولة(١).

يرى ماركس أنَّ جميعَ العلاقاتِ الاجتماعيَّةِ ترتكزُ أصلاً على أُسسٍ اقتصاديَّةٍ ، فهي تتعلقُ بطريقةِ الإنتاجِ الّتي تتأثرُ هي نفسُها بالقوى الإنتاجيَّةِ (وسائلِ الإنتاجِ والمنتجينَ والعلاقاتِ الإنتاجيَّةِ) .

إنَّ حالةَ القوى الإنتاجيَّةَ هي الّتي تُحدِّدُ نوعيَّةَ العلاقاتِ الإنتاجيَّةِ ، كما أنَّ النظامَ الاقتصاديَّ هو في أساسِ أيِّ ضميرٍ اجتماعيٍّ ، أي: أساسِ الأفكارِ، والعلاقاتِ، والمؤسَّساتِ الاجتماعيَّةِ بما فيها الدولةُ، والّتي يُسمِّيها ماركس (البُنى الفوقيَّةَ) (٢) .

إنَّ الأمرَ الذي أرادَ ماركس أن يوضِّحَهُ دونَ غيرِهِ ، يتعلَّقُ بالتحوُّلاتِ الّتي يُثيرُها الوسطُ الصنعيُّ ، الذي هوَ محصلةُ العملِ الإنسانيِّ، والصناعةُ الإنسانيَّةُ، أو بمعنىً آخرَ إنَّ الماديَّةَ التاريخيَّةَ تحصرُ أبحاثَها ضمنَ حدودِ التحوُّلاتِ الّتي تُحدثُها التقنيَّةُ، وفي ذلكَ كتبَ ماركس: (إنَّ الناسَ حينَ يكتسبونَ قوىً منتجةً جديدةً ، يغيِّرونَ من أنماطِ إنتاجِهم ومن طرائقِهم في كسبِ معاشِهم ويغيِّرونَ جميعَ علاقاتِهم الاجتماعيَّةِ ، فالطاحونُ اليدويُّ يُعطيكَ مجتمعاً إقطاعيّاً، و الطاحونُ البخاريُّ يعطيكَ الرأسماليَّةَ الفرديَّةَ.....الخ ، فليسَ وجدانُ الإنسانِ هوَ الذي يحدِّدُ نمطَ حياتِهِ ، بلْ نمطُ حياتِهِ هوَ الذي يُحدِّدُ وجدانَهُ)(٣) ، ومن ذلكَ يَنتُجُ أنَّ المؤسساتِ القضائيَّةَ، والسياسيَّةَ، والمعتقداتِ الدينيَّةَ، والأخلاقيَّةَ ليسَ لها من عملٍ غيرُ التعبيرِ عن الحوادثِ الاقتصاديَّةِ الأعمقِ منها! .

إنَّ ماركس بخلافِ هيغل تماماً قد أكَّدَ أسبقيَّةَ المجتمعِ على الدولةِ هذا من جهة ، ومن جهةٍ أخرى ربطَ ماركس شكلَ الدولةِ السياسيِّ بشكلِ المُلكيَّةِ ، وأكَّدَ على أنَّ هناكَ علاقةً بينَ تطوُّرِ الدولةِ وتطوُّرِ الطبقةِ ، وبالتالي فإنَّ نشوءَ الدولةِ هو نتاجُ التطوّرِ التاريخيِّ للمجتمعِ ، فالدولةُ

---

1) ستيفن ديلو : **التفكير السياسيّ و النظريّة السياسيّة والمجتمع المدنيّ** ، مرجع سابق ص ٣٨٦

2) مارسيل بريلو وجورج ليسيكيه ، **تاريخ الأفكار السياسيّة** ، مرجع سابق ذكره ص ٣٥٠-٣٥١

3)جان إدوارد سبنله ، **الفكر الألماني من لوثر إلى نيتشه** ، مرجع سابق ص ١٥٩-١٦٠

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لم تكنْ موجودةً في المرحلةِ الأولى منَ التاريخِ الإنسانيِّ (المشاعيَّةِ) حيثُ لا ملكيَّةَ خاصَّـــةً، ولا طبقاتِ ، وما إن حصلَ تطوُّرٌ في قوى الإنتاجِ حتّى لحِقَهُ تطوّرٌ في العلاقاتِ الإنتاجيَّـةِ حتّى أدَّى ذلكَ إلى طبقاتٍ متناحرةٍ، فظهرَتِ الدولةُ الّتي تمثِّلُ الطبقةَ المُسـيطرةَ اقتصـاديّاً، وتمتلكُ أجهزةَ القمعِ، والإكراهَ لضمانِ تنفيذِ القواعدِ الحقوقيَّةِ الّتي تُساعدُها في قمـعِ الطبقـةِ المستَغَلَّةِ، لذا فإنَّ ظهورَ الدولةِ، وتطوُّرَها هو نتاجٌ للصراعِ الطبقيِّ في المجتمـعِ[1] ،وهكـذا وبنتيجةِ التطوُّرِ في وسائلِ الإنتاجِ، فإنَّ الأنظمةَ الاقتصاديَّةَ تتغيَّرُ، ويستمرُّ التناقضُ بينَ القوى المنتجةِ (الطبقةِ المُستَغِلَّةِ والطبقةِ المُستَغَلَّةِ) مما يستدعي تغييرَ الأنظمـةِ السياسـيَّةِ بشـكلٍ ثوريٍّ، ومستمرٍّ ، وباعتقادِ ماركس إنَّ المجتمعَ الإنسانيَّ مـرَّ، وسـيمرُّ بخمسـةِ مراحـلَ (المشاعيَّةِ، العبوديَّةِ، الإقطاعيَّـةِ، الرأسـماليَّةِ والصـراعُ الآنَ محتـدمٌ بـينَ البرجوازيَّـةِ والبروليتاريا)، ونظراً لأن البروليتاريا هيَ الأغلبيَّةُ من الناحيةِ العدديَّةِ، فإنَّها ستصبحُ الطبقةَ المسيطرةَ ويؤدّي انتصارُها إلى قيامِ سلطةِ دكتاتوريَّةِ البروليتاريا لأنَّ عليها أن تقضيَ علـى فلولِ البرجوازيَّةِ مهما ضؤلَ حجمُها ، لتقيمَ النظامَ الشيوعيَّ[2] ، وفي ظلِّ هذا النظـامِ تفقـدُ الدولةُ مبرِّرَ وجودِها لأنَّ الدولةَ باعتقادِ ماركس مُجردُ أداةٍ في يدِ الطبقةِ السائدةِ اقتصادياً لقهرِ الطبقاتِ الأخرى، وبما أنَّ الصراعَ الطبقيَّ سيزولُ في النظامِ الشيوعيِّ فـلا مُبـرِّرَ لوجـودِ الدولةِ.

يُخطئُ من يظنُّ أنَّ ماركس قد أسقطَ من اهتمامه حقوقَ الأفرادِ، وحرياتِهم بإعطائِهِ الأولويَّـةَ للمجتمعِ (على حسابِ الفردِ، والسلطةِ) و الحقيقةُ أنَّ تلكَ الحقوقَ، والحريَّاتِ هي الأساسُ الذي انطلقَ منهُ ماركس في نظريَّتِهِ ، فالمساواةُ الإنسانيَّةُ عندَ ماركس تصلُ إلى مداها الأبعدِ ،وهوَ يسعى إلى تحقيقِها من خلالِ إلغاءِ المُلكيَّةِ الخاصَّةِ، وبالتـالي ذوبـانِ الدولـةِ بوصـفِها أداةً للاستغلالِ الطبقيِّ في المجتمعِ، والحريَّةُ الإنسانيَّةُ كذلك لن تتحقَّقَ إلاّ بإلغاءِ الدينِ تماماً مـنَ المجتمعِ [3].

تطويرُ النظريّةِ الماركسيَّةِ في الدولةِ :

ربَّما كانَ غرامشي (١٨٩١-١٩٣٧م)، والمدرسةُ الماركسيَّةُ الإيطاليَّةُ ، ثمَّ التأويلُ الماركسيُّ الفرنسيُّ لها بعدَ العامِ ١٩٦٨م ، أوّلَ من دشَّنَ خطاباً ماركسيّاً جديداً حولَ الدولـةِ، وحـاولَ إعادةَ إنتاجِ نظريَّتِها.

في الحقيقةِ لم يخرجْ انطونيو غرامشي كثيراً عن مبادئِ الفلسفةِ الماركسيَّةِ، حيـثُ اسـتمرَّ الاعتقادُ بانقسامِ المجتمعِ إلى بنيتينِ ، تحتيَّةٍ و فوقيَّةٍ ، غيرَ أنَّ مكوناتِ البنيةِ الفوقيَّةِ أضـحَتْ

---

1) حسن أبو حمود ، **علم الاجتماع السياسيّ** ، مرجع سابق ص ٩٣-١٠٣
2) مارسيل بريلو وجورج ليسيكيه ، **تاريخ الأفكار السياسيّة** ، مرجع سابق ذكره ص ٣٥١-٣٥٢
3) عزمي بشارة **المجتمع المدنيّ دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدنيّ العربي)** مرجع سابق ص١٦٣-١٦٤

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

مختلفةً بالنسبةِ لغرامشي ، حيثُ يقولُ :(إنَّ كلَّ ما نستطيعُ أن نفعلَهُ حتّى هذهِ اللحظةِ ، هـو تثبيتُ مستويينِ فوقيَّينِ أساسيَّينِ ، الأولِ يُدعى المجتمعَ المدنيَّ ، وهوَ مجموعةٌ من التنظيماتِ الّتي تُسمى خاصَّة ، والمستوى الثاني هوَ المجتمعُ السياسيُّ (السلطةُ)، وهـذانِ المسـتويانِ ينطويانِ من جهةٍ على وظيفةِ الهيمنةِ الثقافيَّةِ (الّتي تمارسُها مؤسَّساتُ المجتمعِ المدنيِّ) ومن جهةٍ أخرى على وظيفةِ الهيمنةِ المباشرةِ، والّتي تتمُّ بوساطةِ الحكومةِ الشرعيَّةِ)(١).

يتضحُ من خلالِ النصِّ السابقِ الفارقُ الجوهريُّ بينَ الماركسيَّةِ التقليديَّةِ، والاجتهادِ الذي قدمَّهُ انطونيو غرامشي ، فمنَ المعروفِ أن الماركسيَّةَ التقليديَّةَ تُعطي الأهميَّةَ القصـوى للقاعـدةِ الاقتصاديَّةِ(البنيةِ التحتيَّةِ)، ومن ثَمَّ فأنَّ التطوَّرَ التاريخيَّ لأيِّ مجتمعٍ مرتبطٌ بالتحولاتِ الّتـي تجري في تلكَ البنيةِ ، والّتي تنعكسُ تلقائيّاً في البنيَّةِ الفوقيَّةِ (أيْ فـي السـلطةِ والقـوانينِ و الأخلاقِ) المُواكبةِ لها في ذلكَ المجتمعِ ، وبخلافِ ذلكَ يؤكِّدُ غرامشي أنَّ المجتمعَ المدنيَّ هو البؤرةُ الايجابيَّةُ والفعالةُ الّتي استطاعَتِ البرجوازيَّةُ من خلالهِ أنْ تحققَّ هيمنتَها الثقافيَّةَ علـى سائرِ القوى والطبقاتِ الموجودةِ في المجتمعِ ، و بالتالي فإنَّ الطبقةَ العاملةَ لـنْ تسـتطيعَ أن تصلَ إلى السلطةِ إلا بعدَ أن يحققَ فكرُها هيمنةً ثقافيَّـةً بوسـاطةِ مثقفيّهـا العضـويِّينَ (أي الملتزمينَ بقضايا الطبقةِ العاملةِ).

إذاً إنَّ غرامشي ينسبُ إلى مؤسَّساتِ المجتمعِ المدنيِّ (الاتحـاداتِ المهنيَّـةِ، والمؤسَّسـاتِ الطوعيَّةِ، وغيرِها) دوراً بالغَ الأهميَّةِ، وهو اكتسابُ الوعيِ بالوحدةِ لدى طبقاتِ المجتمـعِ ، وفي تمكينِ طبقةٍ متسيِّدةٍ اقتصاديَّاً في تحويلِ سيطرتِها على مجتمعِها إلى هيمنةٍ مقبولةٍ مـن معظمِ أفرادهِ .

إنَّ تصوُّرَ غرامشي لدورِ المجتمعِ المدنيِّ، وموقعِهِ يُشكِّلُ إسهاماً جديـداً ، حيـثُ أصـبحَتِ العلاقةُ بينَ المجتمعِ المدنيِّ، والسلطةِ في الدولةِ علاقةً جدليَّةً ، بحيثُ يمدُّ المجتمـعُ المـدنيُّ السلطةَ بالمشروعيَّةِ من جهةٍ ويحافظُ على مدنيَّتِهِ، واستقلالِهِ من جهةٍ أخرى .

إنَّ في هذا التراثِ الماركسيِّ الجديدِ، وفي لحظاتِهِ الاجتهاديَّةِ الّتـي انطلقَـتْ مـع أنطونيـو غرامشي، وما تزالُ مستمرةً، دفاعٌ صريحٌ عن الفكرةِ الديمقراطيَّةِ، وعن التغييرِ المفتوحِ الذي تُكوِّنُ مؤسساتُ المجتمعِ المدنيِّ، والهيمنةُ الثقافيَّةُ طريقَهُ، والذي يكونُ الاقتراعُ العـامُّ شـكلَ خروجِهِ إلى حيِّزِ الوجودِ كواقعةٍ سياسيَّةٍ مؤسَّسيَّةٍ، إنَّ فيهِ نوعاً من إعادةِ النظرِ فـي ثقافـةِ وسلوكِ العنفِ في السياسةِ ، فحينَ انعطفَتِ الشيوعيَّةُ الأوروبيَّةُ إلـى الخيـارِ الـديمقراطيِّ، رافضةً موضوعَ ديكتاتوريَّةِ البروليتاريا، وناقدةً التراثَ (الماركسيَّ ــ اللينينيَّ) فـي فهـمِ

---

1) كريم أبو حلاوة : **إشكالية مفهوم المجتمع المدنيّ** ، مرجع سابق ص ٧٨

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

السياسةِ، وممارسةِ السلطةِ، كانَتْ تُعبِّرُ عن ذلكَ المفهومِ الجديدِ للدولةِ الذي يَفترضُها حقلاً تنعكسُ، وتنعقدُ فيهِ تناقضاتُ المجتمعِ ، وتوازناتُ القوى الموجودةِ فيه (١).

وفي الحقيقةِ إنَّ هذهِ القضايا الإشكاليَّةِ الّتي يُثيرُها موضوعُ الدولةِ بعناصرِهِ الثلاثةِ (حقوقِ المواطنِ وحريَّاتِهِ ، المجتمعِ بتكويناتِهِ المختلفةِ ، السلطةِ وحدودِ تدخُّلِها في النشاطِ الاقتصاديِّ للمجتمعِ) كانَتْ في طريقِها إلى الحلِّ ، حيثُ أدّى الصراعُ بينَ التيَّاراتِ الفكريَّةِ، والسياسيَّةِ والاجتماعيَّةِ المختلفةِ إلى طرحِ أفكارٍ جديدةٍ حولَ مفهومِ الدولةِ ، فطرأَتْ تعديلاتٌ هامةٌ على فكرةِ الدورِ السلبيِّ للدولةِ الذي طُرِحَ من قِبلِ المدارسِ الليبراليَّةِ في القرنِ الثامنَ عشرَ، وكنتيجةٍ طبيعيَّةٍ لأزماتِ الرأسماليَّةِ من جهةٍ ، ونضالِ الطبقاتِ الناشئةِ، والمضطَّهدةِ من جهةٍ أخرى ، أصبحَتِ الدولةُ تقومُ بدورٍ أكثرَ إيجابيَّةً في الحياةِ العامَّةِ للمواطنينَ منذ أربعينياتِ القرنِ العشرينَ ، أو بمعنىً أخرَ لقد اقتربَتِ الأنظمةُ الليبراليَّةُ من المثالِ الاشتراكيِّ بتحوُّلِها إلى ما يعرفُ (بدولةِ الرفاهِ)، والذي أصبحَتِ السلطةُ فيهِ تضطلعُ بتقديمِ الخدماتِ العامَّةِ انطلاقاً من التسليمِ بمسؤوليةِ الدولةِ عن أمنِ المواطنينَ، وتوفيرِ سُبُلِ العيشِ، والعنايةِ برفاهِهِم المعاشيِّ، والصحيِّ، والثقافيِّ أيضاً ، وفي ذلكَ توسيعٌ لدورِ الدولةِ في مسارِ المجتمعِ، وفي مختلفِ الميادينِ، الأمرُ الذي ظلَّ البعضُ يعارضُ المبالغةَ بِهِ حتّى لا تَحلَّ الأنظمةُ الشموليَّةُ مكانَ الأنظمةِ الليبراليَّةِ الديمقراطيَّةِ .

بقيَ لي هنا، وأنا على وشكِ الانتهاءِ من الحديثِ عن النهضةِ الأوروبيَّةِ، والبدءِ بالحديثِ عن نهضةٍ أخرى أي " النهضةِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ" أنَّ أُشيرَ إلى أهميَّةِ، وقيمةِ هذا الفصلِ، والّتي تنبعُ من عدةِ اعتباراتٍ منهجيَّةٍ:

أوَّلُها : أنَّهُ يكشفُ لنا عن ظهورِ مفهومِ الدولةِ الحديثةِ، وتطوّرِهِ في الفكرِ الغربيِّ ، وهيَ مسألةٌ عامةٌ ، ووثيقةُ الارتباطِ بصيرورةِ التطوّرِ التاريخيِّ للدولةِ، والمجتمعِ في الغربِ .

وثانيها : أنَّهُ يُميطُ اللثامَ عن كيفيَّةِ بناءِ المفاهيمِ في التجربةِ الغربيَّةِ بما يتضمَّنهُ ذلكَ من معاني التراكمِ، والاختلافِ في بعضِ الأحيانِ ، والتكاملِ بينَ أكثرِ من مفكرٍ في أحيانٍ أخرى .

وثالثُها : أنَّهُ يُمكنُ من خلالِ هذا الفصلِ استخلاصَ دلالاتِ الخبرةِ الغربيَّةِ في مجالِ بناءِ الدولةِ الحديثةِ، ومن الأهميَّةِ بمكانٍ استحضارُ هذه التجربةِ، ونحن بصددِ الحديثِ عن عمليَّةِ بناءٍ، أو بالأحرى مشروعِ بناءِ الدولةِ الحديثةِ في الوطنِ العربيِّ ، ليسَ لتكرارِها ، فهذا أمرٌ غيرُ ممكنٍ ، بالإضافةِ لكونِهِ غيرَ مقبولٍ ، وإنَّما لتكونَ حاضرةً في خلفيَّتِنا، ونحنُ في صددِ التعاملِ مع واقعِنا العربيِّ .

---

1) انظر تعقيب عبد الإله بلقزيز ، على ورقة سعيد بنسعيد العلوي : (**نشأة وتطوّر مفهوم المجتمع المدنيّ**) من بحوث ومناقشات الندوة الفكرية الّتي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية مرجع سابق ص ٨٧-٨٨

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و رابعُها : أنَّ هذا الفصلَ يَصُبُّ في اتجاهِ المعرفةِ المتعمِّقةِ بالفكرِ الغربيِّ، الذي سيشكِّلُ أحدَ المرجعيَّاتِ الأساسيَّةِ لروّادِ ما يعرفُ (بالنهضةِ الإسلاميّةِ الحديثةِ) .

وفي ضوءِ هذهِ الاعتباراتِ تحدَّثْتُ في المبحثِ الأوَّلِ من هذا الفصلِ عن الدولةِ الحديثةِ في الغربِ، وعواملِ ظهورِها، ومراحلِ تطوُّرِها،وعلاقتِها بالنهضةِ الأوربيَّةِ الحديثةِ، وتوصلتُ إلى نتيجةٍ مفادُها أنَّ مفهومَ الدولةِ لم يكنْ نتاجَ تنظيرٍ فلسفيٍّ بحت ، بلْ انعكاساً لتحوُّلاتٍ اجتماعيَّةٍ طرأَتْ على المجتمعاتِ الأوروبيَّةِ منذُ عصرِ النهضةِ ، فهذا المفهومُ مرتبطٌ في المرحلةِ الأولى (أي قبلَ الثورةِ الفرنسيَّةِ) بظهورِ الطبقةِ البرجوازيَّةِ وبحركاتِ الإصلاحِ الدينيِّ ، وما تمخَّضَ عنها من حروبٍ سياسيَّةٍ ذاتِ غطاءٍ دينيٍّ، والّتي انتهَتْ بمعاهدةِ وستيفاليا ١٦٤٨م، كما يرتبطُ في المرحلةِ الثانيةِ بتحسنِ أحوالِ الطبقةِ البرجوازيَّةِ، وانتشارِ الفكرِ الفلسفيِّ العقلانيِّ، وأخيراً بالثورةِ الصناعيَّةِ ، وبالتالي يُمكنُ القولُ: إنَّ الدولةَ الحديثةَ في الغربِ كانَتْ نتاجَ كتلةٍ تاريخيَّةٍ صاعدةٍ قادرةٍ على إحرازِ التقدُّمِ الاجتماعيِّ.

وفي المبحثِ الثاني قمتُ برصدِ مفهومِها الحديثِ، وأبرزُ ما يميزهُ عن الأشكالِ الأخرى من السلطةِ الّتي عرَفَتْها المجتمعاتُ الغربيَّةُ قبلَ ذلكَ ، وبيَّنتُ أنَّ السلطةَ في الدولةِ الحديثةِ تتسِّمُ بسماتٍ عدَّةٍ تميزُها عن نماذجِ السلطةِ السابقةِ ، فهيَ سلطةٌ سياديَّةٌ، إقليميَّةٌ، وعقلانيَّةٌ ، وهذا النمطُ من السلطةِ يتطلبُ نمطاً جديداً من العلاقاتِ الاجتماعيَّةِ الّتي يكونُ رباطُ المواطنةِ والولاءِ للمجتمعِ والمؤسَّساتِ السياديَّةِ الحاكمةِ فيه.

وبالانسجامِ مع هذا المفهومِ يُمكنُ القولُ أيضاً: إنَّ للدولةِ ثلاثةَ مقوماتٍ أساسيَّةٍ هي (الشعبُ ، الإقليمُ ، السلطةُ ذاتُ السيادةِ)، وهنا أوضحتُ الفارقَ بينَ مفهومِ الأمَّةِ، ومفهومِ الشعبِ، وعلاقةِ السلطةِ بمفهومِ النظامِ السياسيِّ ، أمَّا مفهومُ الأمَّةِ، فهو يعبِّرُ عن ظاهرةٍ اجتماعيَّةٍ تشكَّلَتْ، وتطوَّرَتْ في أوروبا بدءاً من القرنِ الخامسَ عشرَ إلى أن اكتملَتْ في القرنِ التاسعَ عشرَ، وبالتالي فإن هذه الظاهرةَ قد تزامنَتْ مع ظاهرةِ الدولةِ الحديثةِ عندَ تشكلِها في أوروبَّا ، ولما أصبحَ نموذجُ الدولةِ نموذجاً مُعمماً في العالمِ كلِّهِ ، أصبحَ المفكرونَ يصنفونَ الدولَ إلى دولٍ قوميَّةٍ يُشكِّلُ شعبُها أمَّةً ، ودولٌ يتكونُ شعبُها من أممٍ متعددةٍ، ودولٌ يشكِّلُ شعبُها جزءاً من أمَّةٍ، إذاً ليسَ بالضرورةِ أن يكونَ هناكَ تطابقٌ بينَ الشعبِ، والأمَّةِ لكي تكونَ الدولةُ حديثةً، ويكفي أن يخضعَ ذلكَ الشعبُ لسلطةٍ ذاتِ سيادةٍ قادرةٍ على فرضِ أوامرِها بالقوَّةِ ليكونَ ذلكَ الشعبُ شعباً في دولةٍ ، ولا يشترطُ أيضاً أن تتمتعَ السلطةُ بالشرعيَّةِ ، مع الإشارةِ إلى أن ارتباطَ القسرِ بالشرعيَّةِ هو ارتباطٌ يتحققُ بدرجاتٍ مختلفةٍ، وبآليَّاتٍ متعدِّدَةٍ ، وفقاً لنظامِ الحكمِ في الدولةِ (النظامِ السياسيِّ) ، وهذا المفهومُ الأخيرُ يشيرُ إلى التفاعلِ القائمِ بينَ السلطةِ، ومجتمعِها ، كما تحدِّدُها القواعدُ الدستوريَّةُ والفلسفةُ الاجتماعيَّةُ السائدةُ في الدولةِ ،

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وبالتالي فإنَّ لكلِّ دولةٍ نظامُ حكمٍ معين، وفي هذا السياقِ تتعدَّدُ الأنظمةُ، وتختلفُ من دولةٍ إلى أخرى.

وفي المبحثِ الثالثِ من هذا الفصلِ تحدثتُ عن أبرزِ النظريَّاتِ الفكريَّةِ الغربيَّةِ الّتي صيغَتْ حولَ مفهومِ الدولةِ ، وقمتُ بتحليلِ هذهِ النظريَّاتِ ، ولاحظتُ أنَّ أيَّ نظريَّةٍ في الدولةِ لابدَّ أن تتضمنَ تصوُراً منطقيَّاً للعلاقةِ القائمةِ بينَ العناصرِ الأساسيَّةِ الثلاثِ المكوِّنَةِ لمفهومِ الدولةِ (السلطةِ السياديَّةِ ودورِها في النشاطِ الاقتصاديِّ، المجتمعِ ومكوناتِهِ ،حقوقِ المواطنِ وحريَّاتِهِ) ومن الملاحظِ أن تطوُّرَ هذه النظريَّاتِ لم يكنْ نتاجَ الخلافِ بينَ الفلاسفةِ وحسبْ ، بقدرِ ما كانَ نتاجاً للتحوُّلاتِ المستجدةِ في واقعِ المجتمعاتِ الأوروبيَّةِ ، فالنظريّاتُ الثيوقراطيَّةُ الّتي انتشرَتْ في أوروبَّا قبلَ الثورةِ الفرنسيَّةِ ، شكَّلَتِ المسوغَ الأيديولوجيَّ للنظامِ الاجتماعيِّ القديمِ، وقد لعبَتْ بعضُ هذهِ النظريَّاتِ دوراً تقدميَّاً في التاريخِ الأوروبيِّ ، إذْ أعطتْ للملوكِ حقَّاً إلهيَّاً برَّرَ لهُم الانفصالَ عن الكنيسةِ، وبذلك أعانَتْ هذهِ النظريَّاتُ على نشوءِ الدولةِ المستقلَّةِ عن الكنيسةِ، أما بالنسبةِ لنظريّاتِ التعاقدِ الاجتماعيِّ فقد شكَّلَتْ أيديولوجيَّةُ البرجوازيَّةُ الّتي وجدَتْ في ذلكَ الفكرِ ما يبرِّرُ مصالحَها، وطموحَها ، في حينِ أنَّ النظريَّةَ النفعيَّةَ في الدولةِ قد طُرِحتْ بالانسجامِ مع منعكساتِ الثورةِ الصناعيَّةِ على واقعِ المجتمعِ الانكليزيِّ ، وبالمقابلِ طرحَ هيغل نظريَّتَهُ في الدولةِ العالميَّةِ المتدخلَّةِ ، استجابةً لظروفِ ألمانيا المجزأةِ سياسيَّاً، والمتخلِّفةِ اقتصاديَّاً عن مثيلاتِها في القارةِ الأوربيَّةِ ، أمَّا بالنسبةِ للنظريَّةِ الماركسيَّةِ ، فقد صيغَتْ في أعقابِ هيمنةِ البرجوازيَّةِ على مُقدراتِ الدولةِ، وممارستِها للعنفِ ضدَّ شغيِّلةِ المدنِ....

والجديرُ بذكرِهِ هنا أن عمليَّةَ التنظيرِ للدولةِ الحديثةِ بما تضمنَتْهُ من معانيَ التراكمِ تارةً، والاختلافِ في بعضِ الأحيانِ ، والتكاملِ بينَ أكثرِ من مفكرٍ في أحيانٍ أخرى ، فضلاً عمَّا واكبَ هذا التنظيرَ من حراكٍ اجتماعيٍّ ، قد أسهمَ بشكلٍ كبيرٍ في ظهورِ دولةِ الرفاهِ ، والّتي تضطلعُ السلطةُ فيها بتقديمِ الخدماتِ العامَّةِ انطلاقاً من التسليمِ بمسؤوليَّةِ الدولةِ عن أمنِ المواطنينَ، وتوفيرِ سُبلِ العيشِ، والعنايةِ برفاههم المعاشيِّ، والصحيِّ، والثقافيِّ أيضاً، وفي ذلكَ توسيعٌ لدورِ الدولةِ في مسارِ المجتمعِ في مختلفِ الميادينِ .

كما أسهَمَ في الوقتِ نفسِهِ في نشوءِ، وتطويرِ مفهومٍ آخرَ ، هوَ مفهومُ المجتمعِ المدنيِّ بوصفِهِ الصيغةَ الأمثلَ الّتي تتوسطُ العلاقةَ بينَ الفردِ والمجتمعِ من جهةٍ، والمجتمعِ والسلطةِ من جهةٍ أخرى ، وقد قمتُ باستعراضِ مجملِ إسهاماتِ المفكرينَ المختلفةِ، والمتكاملةِ في هذا الموضوعِ.

أودُّ النظرَ من خلالِ بعضِ النتائجِ الّتي توصلْتُ لها إلى واقعِنا العربيِّ ــ الإسلاميِّ الحديثِ، وفي هذا الإطارِ يمكنُ إثارةُ الملاحظاتِ الاستفهاميَّةِ التاليةِ :

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

إنَّ عمليةَ تفكيكِ المجتمعِ التقليديِّ في عصرِ النهضةِ الأوروبيَّةِ اقترنَتْ في الغربِ ببناءِ الدولةِ الحديثةِ، ولم يحدثْ ذلك في مجتمعاتِنا ، مع أنَّ معظمَ المُفكرينَ المعاصرينَ يُجمعونَ على أنَّ مجتمعاتِنا شهدَتْ (نهضةً) ــ فلماذا ذلكَ؟

هل هذا مردَّهُ إلى عدمِ وجودِ نظامٍ إقطاعيٍّ حقيقيٍّ في مجتمعاتِنا، وبالتالي لم تتبلورْ طبقةٌ برجوازيَّةٌ حقيقيَّةٌ تقودُ عمليَّةَ بناءِ الدولةِ الحديثةِ ، أم يعودُ إلى الظاهرةِ الاستعماريَّةِ ، وما ارتبطَ بِها من تداعياتٍ معروفةٍ ؟ أم يعودُ إلى خللٍ في الطروحاتِ الفكريَّةِ لروّادِ تلكَ النهضةِ؟ أم يعودُ إلى هذهِ الأسبابِ كلِّها ؟

تفاعلَ الفكرُ مع الواقعِ التاريخيِّ (المتطوّر) في التجربةِ الغربيَّةِ، بلْ يمكنُ القولُ: إنَّ هذه التحوُّلاتِ الفكريَّةِ جاءَتْ استجابةً لهذهِ التحوُّلاتِ السياسيَّةِ، والاجتماعيَّةِ ، فما هوَ موقعُ ذلكَ من الخبراتِ التاريخيَّةِ لمجتمعِنا العربيِّ ــ الإسلاميِّ في عصرِ النهضةِ ؟

إنَّ المفهومَ ارتبطَ أساساً بخبرةِ التطوّر السياسيِّ في الغربِ ، فما هيَ ضوابطُ استخدامِهِ في مجتمعاتٍ أخرى ، لها خصوصيَّةٌ تاريخيَّةٌ مغايرةٌ ؟ وهل نجحَ روّادُ النهضةِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ عند اقتباسِهِم ذلكَ المفهومَ في إعادةِ صياغتِهِ بما يتلاءمُ مع تلكَ الخصوصيَّةِ ؟

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصلُ الثاني : " النهضةُ العربيَّةُ الإسلاميَّةُ " الحديثةُ .

المبحث الأول : الوضعُ الإشكاليُّ "للنهضةِ العربيَّةِ ـــ الإسلاميَّةِ" كما يعكسهُ الخطابُ العربيُّ المعاصرُ.

المطلب الأول: أوجهُ الشبهِ والاختلافِ بينَ النهضتيِّنِ (العربيَّةِ ـــ الإسلاميَّةِ) و الأوروبيَّةِ الحديثةِ .

المطلب الثاني : "النهضةُ العربيَّةُ ـــ الإسلاميَّةُ" وعلاقتُها بالأزمةِ البنيويَّةِ في الإمبراطوريَّةِ العثمانيَّةِ.

المبحث الثاني: الخصائصُ العامَّةُ للواقعِ الاجتماعيِّ في البلادِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ قُبيلَ "عصرِ النهضةِ" .

المطلب الأول : السلطةُ و التنظيمُ الإداريُّ في الإمبراطوريَّةِ العثمانيَّةِ وتطوُّرِهما حتّى أواخرَ القرنِ الثامنَ عشرَ.

المطلب الثاني: الواقعُ الاقتصاديُّ والاجتماعيُّ و الثقافيُّ في الإمبراطوريَّةِ العثمانيَّةِ وتطوُّرِهِ حتّى أواخرَ القرنِ الثامنَ عشرَ .

المبحث الثالث : الأحداثُ السياسيَّةُ الكبرى الّتي واكبَت "عصرَ النهضةِ و أثرُها في تغييرِ الواقعِ الاجتماعيِّ والثقافيِّ السائدِ .

المطلب الأول : ظهورُ الحركاتِ والدعواتِ الإصلاحيَّةِ السلفيَّةِ .

المطلب الثاني : التدخُّلُ الأوروبيُّ في البلادِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ .

المطلب الثالث : الإصلاحيُّ لمحمد علي في مصرَ .

المطلب الرابع : المشاريعُ الإصلاحيَّةُ في الدولةِ العثمانيَّةِ " التنظيماتُ الخيريَّةُ " .

المطلب الخامس : عهدُ الأمانِ والإصلاحاتُ الدستوريَّةُ في تونسَ.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل الثاني : " النهضةُ العربيَّةُ الإسلاميَّةُ " الحديثَةُ :

يضعُ عددٌ من الباحثينَ عبارةَ " عصرَ النهضةِ " ما بينَ معترضتينِ ، وآخرونَ يكتبونَ (ما يسمَّى عصرَ النهضةِ) ، في حينِ يتحدَّثُ البعضُ عن مشروعٍ للنهوضِ لم يتحقّقْ بشكلٍ كاملٍ ، ويستبدلُ البعضُ الآخرُ مصطلحَ النهضةِ بمصطلحاتٍ أخرى (التنويرُ الفكريُّ ، اليقظةُ الفكريَّةُ..) وكأنَّ المقصودَ بذلكَ هو التشكيكُ في وجودِ هذا العصرِ ، أو في محتوى هذهِ العبارةِ ، ويمكنُ التساؤلُ هنا ، هل وُجِدَ عصرُ النهضةِ العربيَّةِ حقاً في المجتمعِ، و الثقافةِ العربيَّينِ الحديثينِ ؟ وما هوَ معنى هذه العبارةِ إن كانَ لها معنىً؟

في الحقيقةِ يصعبُ العثورُ على إجابةٍ محدَّدةٍ واضحةٍ عن هذا السؤالِ في الخطابِ العربيِّ الراهنِ ، فعلى سبيلِ المثالِ يؤكِّدُ إسماعيل صبري عبد الله في مقالٍ نشرتْهُ (المستقبلُ العربيُّ) تحت عنوان (نحوَ نهضةٍ عربيَّةٍ ثانيةٍ ، الضرورةُ و المتطلباتُ) في العامِ ١٩٩٢م (أنَّ بلدانَنا العربيَّةَ شهدَتْ نهضتَها الأولى الّتي استمرَّتْ من أواسطِ القرنِ التاسعَ عشرَ إلى أواسطِ القرنِ العشرينَ ، وتميَّزَتْ بكونِها نهضةً قامَ بها الناسُ، وليسَ الحكوماتُ ، فنذكرُ حركةَ الترجمةِ، وحركةَ التأليفِ، ونشأةَ الصحافةِ، وظهورَ المسرحِ العربيِّ، وفنَّ الروايةِ، وظهورَ الفنِّ التشكيليِّ العربيِّ الحديثِ ، والاهتماماتِ الّتي انعكسَتْ في تكوينِ عددٍ وافرٍ من الجمعيَّاتِ، وكذلك الاهتمامُ بالتعليمِ ،وما بذلَتْهُ الهيئاتُ غيرُ الحكوميَّةِ في نشرِهِ ، كما ظهرَ في تلكَ الفترةِ مفكرونَ كبارٌ جمعوا بينَ الثقافتينِ التراثيَّةِ و المعاصرةِ ،وانكبُّوا على دراسةِ تاريخِنا الحضاريِّ بمناهجَ علميَّةٍ حديثةٍ كشفَتْ بوضوحٍ عن نقاطِ القوَّةِ، ونقاطِ الضعفِ)[1] .

وفي الوقتِ ذاتِهِ ينفي رجاء النقاش ضمناً أن تكونَ البلادُ العربيّةُ قد شهدَتْ نهضةً حقيقيَّةً حيثُ كتبَ ما يلي:(يُدهشُني كثيراً ما يظهرُ الآنَ (١٩٩٨م) في العالمِ العربيِّ من إلحاحٍ شديدٍ حولَ ضرورةِ الاستعدادِ لدخولِ القرنِ الواحدِ و العشرينَ ، ومصدرُ دهشتي هوَ أنَّني أشعرُ شعوراً قويّاً بأنَّ العربَ متأخرونَ عن مسيرةِ التقدمِ في العالمِ المتحضرِ بما لا يقلُّ عن مائتَي عامٍ، أي أنَّنا نعيشُ في ظروفِ القرنِ الثامنَ عشرَ على أفضلِ تقديرٍ)، ويمضي قائلاً: (لو أنَّنا استطعْنا أن ندخلَ القرنَ التاسعَ عشرَ بما فيهِ من نهضةٍ علميَّةٍ وحربٍ على الخرافاتِ ، الّتي تتحكَّمُ في حياةِ الناسِ، وعقولِهم ، واستطعْنا أن ننشئَ طرقَ المواصلاتِ على نطاقٍ واسعٍ ، وأن نطوِّرَ الطبَّ، ووسائلَ العلاجِ الناجحةَ، والتوسعَ الثابتَ في تحسينِ أحوالِ الطبقاتِ الشعبيَّةِ، وفي التقدُّمِ الصناعيِّ الذي بلغَ ذروته في القرن العشرين ، لو فعلْنا ذلكَ كلَّهُ، أو شيئاً منهُ لاستطعْنا أن نقولَ أنَّنا نجحْنا وحقَّقْنا تقدماً ونهضةً ، أما أن نحلمَ، ونتوهَّمَ النهوضَ فهذا كلُّهُ

---

1) نقلاً عن ماهر الشريف : **رهانات النهضة في الفكر العربي** ، دمشق، دار المدى للثقافة و النشر ،ط١ ٢٠٠٠ ص ٢٤

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ضدَ التواضعِ الحضاريِّ الذي ينبغي أن نتحلّى بِه)[1]

وفي مقابلِ هذينِ الموقفينِ يمكنُ العثورَ على موقفٍ وسطيٍّ يتحدّثُ عن مشــروعٍ نهضــويٍّ عربيٍّ حقّقَ بعضَ المنجزاتِ، ولم يحقّقْ كلَّ الطموحاتِ ، فعلى سبيلِ المثالِ يقولُ محمد عابد الجابري: (مائةُ عامٍ مرَّتْ على الحكمِ الذي عاشَهُ الجيلُ السابقُ لجيلِنــا كمشــروعِ نهضــةٍ، وعشناهُ، ونعيشُهُ تحتَ اللافتةِ نفسِها حيناً، وتحتَ شعارِ الثورةِ حيناً آخرَ ، ...لقد تحقّقَتْ خلالَ المائةِ الأخيرةِ خطواتٌ عملاقةٌ على صعيدِ تطوّرِ الحياةِ البشريَّةِ في كافّةِ الميادينِ ، ومع ذلك فإنَّ نصيبَ العربِ من هذهِ الخطواتِ مازالَ دونَ طموحِهم بكثيرٍ ، فالواقعُ العربيُّ الــراهنُ ، إذا ما نُظِرَ إليهِ من نقطةٍ ما في أواخرِ القرنِ الماضي ،أيْ: من زاويةٍ ما كانَ يجبُ أن يفعلَهُ العربُ، لَيحمِلَنْا على التساؤلِ هل تمكَّنَ العربُ من تحقيقِ نهضتِهم؟ وهل يعيشونَ اليومَ فــي الواقعِ ما عاشوهُ منذُ مائةِ عامٍ في الحلمِ ؟)

ثمَّ يجيبُ الجابري على هذهِ التساؤلاتِ بالقولِ (إنَّ الواقعَ اليوميَّ الذي يفرضُ نفسَهُ علينا في الظروفِ الراهنةِ يجعلُنا نشعرُ بأنَّ شيئاً ما لم يتحقّقْ، أو لم يُنجَزْ في هذه النهضةِ العربيَّــةِ ، وبالتالي نشعرُ بأنَّنا لم ننجزْ بعدُ نهضتَنا الكاملةَ)[2]

كما يختلفُ الباحثونَ في تحديدِ تاريخِ هذهِ النهضةِ، ومضمونِها، فيذهبُ بعضُهُم في الخطابِ العربيِّ المعاصرِ في تحديدِ هذا التاريخِ إلى عهدِ حكومةِ مُحمّد عليّ في مصرَ ما بينَ عــامي (١٨٠٥ و ١٨٤٩م)، و إلى حملةِ نابليونَ عام ١٧٩٨م ويذهبُ البعضُ الأخرُ إلى أيأمِ حُكــمِ عليّ بك الكبيرِ عامَ ١٧٧٣م وبذلكَ تُفصحُ هذه التواريخُ عن تحديدِ نهايةِ القرنِ الثامنَ عشــرَ كبدايةٍ " لعصرِ النهضةِ"[3].

وغالباً ما يستخدمُ المحلِّلونَ للواقعِ العربيِّ و الإسلاميِّ المعاصرِ مصطلحاتٍ مختلفةً للتعبيــرِ عن تلكَ الفترةِ الزمنيَّةِ ليدعوها (عصرَ النهضةِ العربيَّةِ) أحياناً و(الإسلاميَّةِ) أحياناً أخرى وذلكَ حسبَ المدى الجغرافيِّ الذي يفكِّرُ فيه هؤلاءِ المحللونَ وتبعاً لغاياتِهم الفكريَّةِ وتوجهاتِهِم النظريَّةِ ، كما يشارُ إلى المفكّرينَ المسلمينَ الذينَ عرفَهُم القرنُ التاسعَ عشرَ، ومطلعُ القــرنِ العشرينَ، إلى أنَّهُم زعماءُ الإصلاحِ، أو بأنَّهُم مفكرو النهضةِ بالنسبةِ إلى تــاريخِ الشــعوبِ العربيَّةِ خاصَّةً، والإسلاميَّةِ عامَّةً .

يُقسمُ بعضُ المحللينَ كعبد العزيز الدوري هذهِ الفترةَ الزمنيَّةَ ، الّتي ذكرتُها إلى فترتينِ ، فترةٍ أولى مع بدايةِ القرنِ التاسعَ عشرَ، وتستمرُ إلى زمنِ الحربينِ العالميَّتينِ ، ثمَّ فترةٍ ثانيةٍ بعــد

---

1) **نقلاً عن** محمد جابر الأنصاري (**التخلف المجتمعي وكيفية علاجه**) في عبد الإله بلقزيز وآخرون : نحو مشروع نهضوي عربي ، بيروت، ندوة فكرية نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، ط ١، ٢٠٠١ ص٣٢٤

2) محمد عابد الجابري : **الخطاب العربي المعاصر** ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط٥ ١٩٩٤ ص ٧ – ٨

3) علي نوح : **الكواكبيّ صوت النهضة العصروي في خطاب النهضة** في أحمد جدي وآخرون : قراءات في الفكر العربي ، سلسلة كتب المستقبل العربي ٢٥ ، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط١ ، ٢٠٠٣ ، ص٨٩ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الحربِ العالميَّةِ الثانيةِ، وتتميَّزُ ببداياتِ الاستقلالاتِ الوطنيةِ مع الوقوفِ فيها بصفةٍ خاصَّةٍ عندَ ثورةِ تموزَ في مصرَ عامَ ١٩٥٢م[1].

في حينِ ينظرُ آخرونَ كهشام جعيط مثلاً إلى هذا التقسيمِ بشكلٍ مغايرٍ تماماً ، فيؤكِّـــدونَ أنَّ المرحلةَ الثانيةَ الّتي تسمَّى مرحلةَ الثورةِ كانَتْ انقلاباً على المرحلـــةِ الأولـــى أي: مرحلـــةِ النهضةِ، يقولُ جعيط (منذُ مطلعِ الخمسينياتِ كانَ أفولُ النسقِ الليبرالـــيِّ العربـــيِّ الهـــشِّ، والمحدودِ الذي عرفناهُ في عصرِ النهضةِ إيذاناً بتبلورِ نموذجٍ نقيضٍ لهُ هوَ: نمـــوذجُ الثـــورةِ الذي أنتجَ انقلابياً سلسلةً من النُظُمِ الشعبويَّةِ المركزيَّةِ ،و الّتي عملَتْ كأفعى متعدِّدَةِ الـــرؤوسِ في ميادينِ الاقتصادِ، والسياسةِ، والمجتمعِ، والدينِ، والثقافةِ، والعدالـــةِ ، فَأَعـــدمَتْ التجربـــةَ الليبراليَّةَ العربيَّةَ الهشَّةَ أصلاً ،وأجهزَتْ على إمكانِ تطوّرِها)[2]

المبحثُ الأولُ : الوضعُ الإشكاليُّ "للنهضةِ العربيَّةِ ـــ الإسلاميَّةِ" كما يعكسهُ الخطابُ العربـــيُّ المعاصرُ:

بديهيٌّ أنَّ إطلاقَ اسمِ النهضةِ (العربيَّةِ – الإسلاميَّةِ) على تلكَ الحقبةِ إنَّما أُريدَ به مماثلـــةَ النهضةِ الأوروبيَّةِ –والّتي سبقَ أن تحدثتُ عنها – ، وهناكَ في الحقيقةِ عناصرُ موضـــوعيَّةٌ دفعَتِ المحلِّلينَ للفكرِ، والواقعِ العربيّينِ والإسلاميّينِ إلى تسميةِ الفترةِ الممتدةِ من أواخرِ القرنِ الثامنَ عشرَ حتّى مطلعِ القرنِ العشرينَ – بعصرِ النهضةِ – مقتدينَ في ذلكَ بالتحليلاتِ الّتـــي تَعلَّقَتْ بالواقعِ، والفكرِ الأوروبيّينِ ، والّتي سُمّيَتْ لاحقاً بعصرِ النهضةِ[*] .

المطلب الأول: أوجهُ الشبهِ و الاختلافِ بين النهضتَينِ (العربيّةِ– الإســـلاميّةِ) و الأوروبيـــةِ الحديثةِ :

يمكنُني أنَّ أبادرَ إلى القولِ: بأنَّهُ ليسَ هناكَ قانونٌ واحدٌ يُعبرُ عن ميكانزماتِ النهضةِ في كلِّ العصورِ، والمجتمعاتِ ، لكنْ مع ذلكَ يُمكنُ للمرءِ أن يُلاحظَ بسهولةٍ أنَّ النهضـــةَ الأوربيَّـــةَ الحديثةَ ، قد عَبرَّتْ أيديولوجياً عن انطلاقتِها بالدعوةِ إلى العودةِ للتراثِ ، أيْ: إلـــى أصـــولٍ فكريَّةٍ معيَّنةٍ ، بوصفِها الأساسُ الذي سيتمُ الارتكازُ عليهِ في نقدِ الواقعِ، والـــدعوةِ لتغييـــرِهِ ، وهذه الآليَّةُ قد تكرَّرتْ بالنسبةِ للنهضةِ الإسلاميَّةِ الحديثةِ.

فالكلمةُ الأوروبيَّةُ (Renaissance) الّتـــي تعنـــي الانتعـــاشَ، أو الانبعـــاثَ ، اســـتخدمَها الأوروبيونَ للدلالةِ على فترةٍ محددَّةٍ من تاريخِهم، وما عرفَتْهُ تلكَ الفترةُ من تحوُّلاتٍ سياسيّةٍ، واقتصاديّةٍ، وما واكبَ تلكَ التحوُّلاتِ من اتجاهاتٍ مجدّدةٍ في مجالاتِ الفكرِ (العلمِ، والـــدينِ،

---

1)انظر:عبد العزيز الدوري :(**تعريف المشروع الحضاري وتجاربه وتطوّره**)، في عبد الإله بلقزيز وآخرون:نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ، بيروت، الندوة الفكرية الّتي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، ط١ ، ٢٠٠١ ، ص(٧٠ –٧٥).

2) نقلاً عن محمد جمال باروت : **الدولة النهضة الحداثة (مراجعات نقدية)** دار الحوار اللاذقية ٢٠٠١ص ٢٥٥

*) لم يكتسب هذا المصطلح دلالته في الفكر السياسيّ الأوروبي إلا في العام ١٨٦٠ ، انظر أحمد برقاوي: **محاولة في قراءة عصر النهضة** ، دمشق ،الأهالي ، ط٢ ، ١٩٩٩ ، ص٣٩

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والفلسفةِ، والفنونُ) ، كما يشيرُ هذا المصطلحُ إلى حركةِ العودةِ إلى أصولٍ قديمةٍ هي بالنسبةِ للأوروبيينَ الأصولُ اليونانيَّةُ واللاتينيَّةُ، وذلكَ لجعلِ تلكَ الأصولِ نقطةَ انطلاقٍ جديدةٍ لتفكيرٍ جديدٍ، وعصرٍ جديدٍ .

فالنهضةُ لا تنبثقُ من عدمٍ ، بلْ من واقعٍ راكدٍ، أو من عواملَ ظلَّتْ كامنةً لفترةٍ من الزمنِ، فهيَ تعني عودةَ ظهورِ الأصولِ واعتمادَها مرجعاً للتفكيرِ، وذلكَ بالنظرِ النقديِّ في كلِّ الوسائطِ الّتي كانَتْ تحجبُ قوَّتَها، فالنهضةُ لا تكونُ إلاّ بالنسبةِ إلى واقعٍ يملكُ مقوِّماتٍ سابقةً للوجودِ، والعالمُ العربيُّ والإسلاميُّ كانَ يملكُ في الزمنِ الذي يُشيرُ إليه المحلِّلون بوصفِه عصرَ نهضةٍ تلكَ المقوِّماتِ ذلك أنَّ الأمرَ لم يكُن مُتعلِّقاً بأمَّةٍ تبدأُ حضارةً لم تكنْ ، بلْ أمَّةً تستأنفُ ما كانَ لها من حضارةٍ بعدَ فترةٍ من النكوصِ، والركودِ .

كما ارتبطَ ذلكَ العصرُ بالدعوةِ إلى الرجوعِ للأصولِ، وإلى إلغاءِ كلِّ الوسائطِ الّتي وضعَها الانحطاطُ بينَها، وبينَ الفكرِ ، ولكنَّ هذهِ الأصولَ لم تكنْ بالنسبةِ إلى المسلمينَ متمثِّلةً في التراثِ اليونانيِّ واللاتينيِّ كما كانَ ذلكَ بالنسبةِ للأوروبيِّينَ ، بلْ كانَتْ هيَ التراثَ الإسلاميَّ في صفائِه مُجرداً عن كلِّ ما أضفَتْهُ عليهِ قرونُ الركودِ.

يبدو للوهلةِ الأولى أنَّ التشابهَ كبيرٌ بينَ " النهضةِ العربيّةِ – الإسلاميّةِ " ،والنهضةِ الأوروبيَّةِ إلى حدٍّ دفعَ بعضَ المفكرينَ المعاصرينَ إلى إقامةِ تماثلٍ بين هاتينِ المرحلتينِ الأوروبيَّةِ، والعربيَّةِ فعلى سبيلِ المثالِ وليس الحصرِ: ينظرُ فاروق أبو زيد إلى الفترةِ الّتي تبدأُ من شروقِ النصفِ الأوّلِ من القرنِ التاسعَ عشرَ و غروبِ النصفِ الثاني منهُ على أنَّها (عصرُ التنويرِ العربيِّ)، وهي تقابلُ كما يرى (الفترةَ الّتي تبدأُ بالقرنِ السابعَ عشرَ، وتنتهي بنهايةِ القرنِ الثامنَ عشرَ بالنسبةِ لأوروبّا أي: فترةَ التنويرِ الأوروبيِّ، حيثُ يؤكِّدُ أنَّ عصرَ التنويرِ العربيِّ لم يسبقْهُ عصرُ نهضةٍ عربيّةٍ، وإنَّما هو عصرُ تنويرٍ، وعصرُ نهضةٍ في الوقتِ نفسِه، ويبدأُ منذُ أوّلِ لقاءٍ بينَ العقلِ العربيِّ ،والعقلِ الأوروبيِّ بمجيءِ حملةِ نابليون بونابرت إلى مصرَ ، ثمَّ ينتهي إلى القولِ: (أؤكِّدُ أنَّ ما أنجزَهُ العقلُ العربيُّ في عصرِ التنويرِ لا يقلُّ عمَّا أنجزَهُ العقلُ الأوروبيُّ في عصرِ التنويرِ) [1]

وفي الوقتِ نفسِهِ ينفيْ بعضُ الباحثينَ العربِ الدورَ الذي قامَ بِهِ الغربُ في هذهِ النهضةِ، ويؤكدونَ ارتباطَها بالإسلامِ، ومضمونِهِ الثقافيِّ، وقابليَّتِهِ للتجديدِ الذاتيِّ، أيْ بوصفِهِ تراثاً جامعاً ومانعاً، فعلى سبيلِ المثالِ يؤكِّدُ أحميدة النيفر (أنَّ النهضةَ الإسلاميَّةَ الّتي ظهرَتْ قبل قرنينِ من الزمانِ ، كانَتْ استعادةً للحسِّ النهضويِّ الذي تأسَّسَ منذُ قرونٍ معَ الرسالةِ

---

1) نقلاً عن أحمد برقاوي ، **محاولة في قراءة عصر النهضة** ، مرجع سابق ص ٣٩ - ٤٠

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المُحمَّديَّةِ ، ولم تكنْ نتيجةَ الصدامِ مع جيوشِ أوروبَّا الغازيَّةِ ، فمن تلكَ البذرةِ انطلقَتْ النهضةُ الإسلاميَّةُ الحديثةُ)[1]

في حينِ يعتقدُ آخرُ، وهوَ محمد عابد الجابري (بأنَّ " النهضةَ " و " التنويرَ " و "الحداثــةَ*" " في الفكرِ العربيِّ الحديثِ مراحلُ متشابكةٌ، ومتداخلةٌ ، وليسَتْ مراحلَ متلاحقةً يتجاوزُ اللاحقُ منها السابقَ كما هو الحالُ في الغرب)، فالنهضـةُ- كما يفهَمُها الجابري- (هيَ حالةٌ ثقافيَّةٌ) فهو يقولُ : إنَّ النهضةَ لا تنطلقُ من فراغٍ ، بلْ لابُدَّ فيها من الانتظامِ فـــي التــراثِ (أي تجديــدِ التراثِ) ، والشعوبُ لا تحقِّقُ نهضتَها بالانتظامِ في تراثِ غيرِها، بلْ الانتظامِ في تراثِها هيَ ، فتراثُ الغيرِ ضروريٌّ لنا لا كـــتراثٍ نندمجُ فيهِ ، بلْ كمكتسباتٍ إنسانيَّةٍ، وعلميَّةٍ، ومنهجيَّــةٍ متجدِّدةٍ، ومتطوِّرةٍ لابدَّ لنا منها في عمليَّةِ الانتظامِ الواعي العقلانيِّ النقديِّ في تراثِنا ، تلكَ هي الشروطُ الضروريَّةُ لنهضتِنا ، والّتي تقودُنا إلى تحديثِ فكرِنا، وتجديدِ أدواتِ تفكيرِنا، وصولاً إلى تشييدِ ثقافةٍ عربيَّةٍ معاصرةٍ وأصيلةٍ معاً [2].

خلافاً لما سبقَ يمكنُ القولُ: بأنَّ النهضةَ الفعليَّةَ ليسَتْ هيَ ما يفكرُ بِهِ المفكرونَ، أو يصوغُهُ المثقفونَ بالاستنادِ إلى تراثِهم، أو تراثِ غيرِهم ، وإنَّما هيَ ما تمثِّلُهُ الأرقامُ، والمؤشراتُ من وقائعَ ماديَّةٍ على الأرضِ ، فالنهضةُ بالدرجةِ الأولى هي واقعٌ حضاريٌّ ماديٌّ يصنعُهُ النـــاسُ كلُّ الناسِ بأدواتِهِم، وعقولِهِم، وحراكِهِم، ويمسُّ مختلفَ تفاصيلِ حياتِهِم ، وبالتالي فهيَ – أي النهضـةُ – ليسَتْ حالةً ذهنيَّةً (State of mind)، أو حالةً ثقافيَّةً، أو نفسيَّةً، بلْ إنَّها معطياتٌ ينتجُها، ويتداولُها، ويستهلكُها ،ويعيشُها المجتمعُ في منظومةٍ متشابكةٍ، ومعقدةٍ منَ العلاقــاتِ، والتراكماتِ المتجدِّدةِ ، ومن ناحيةٍ أخرى فإنَّ فكرَ الروّادِ، والمثقفينَ، والكُتَّابِ عموماً في إطارٍ من انخفاضِ سقوفِ الحريَّاتِ، وضغطِ السلطاتِ الحاكمةِ، وغيابِ الحراكِ الاجتماعيِّ المــنظَّمِ الذي بإمكانِهِ أن يجعلَ من ذلكَ الفكرِ جزءاً من تيارٍ مجتمعيٍّ إنجازيٍّ منتجٍ ، يكونُ لـــهُ دورُهُ في تحفيزِ عمليَّةِ النهوضِ في فصولِها المختلفةِ ، كلُّ ذلكَ أحالَ، ومازالَ يحيلُ شـــطراً مـــن الفكرِ، والثقافةِ حولَ النهضةِ، والتجديدِ، والتقدمِ إلى مسألةٍ نخبويَّةٍ ، مسألةً يتناولُها المثقفـــونَ، والكتّابُ، والمفكرونَ فيما بينَهم دونَ الاهتمامِ فعلاً بما هوَ على الصعيدِ المجتمعيِّ الفعليِّ .

---

١) محمد الوقيدي و أحميدة النيفر ، **لماذا أخفقت النهضة** ، دار الفكر ، ط١ ، دمشق ٢٠٠٢ ، ص١٤

*) يستخدم مفهوم الحداثة modernism ، في مجالات متعددة هو في أغلب الأحوال مفهوم غربي انتقل إلينا في الشرق بمعنى مسايرة المجتمعات الغربية حتى إن البعض لم يرَ في التحديث شيئا مختلفاً عن التغريب " westernization " وقد جاء الحديث عن المجتمعات الحديثة في أوروبا بشكل خاص مع نهاية عصر التنوير وذلك لبيان القطيعة مع المجتمعات التقليدية بحيث تتميز المجتمعات الحديثة بغلبة العقلانية وبالتالي بزوغ العلم والتكنولوجيا و الصناعة والتنظيم الإداري .**انظر** حازم الببلاوي : (**أين الاقتصاد العربي ؟**) في نصر حامد أبو زيد وآخرون : الحداثة و الحداثة العربية ، دمشق ، دار بيترا للنشر ، ط١ ، ٢٠٠٥ ، ص٧٧- ٧٨

2) محمد عابد الجابري : **التراث و الحداثة** : **دراسات و مناقشات** ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩١ ، ص١٦ – ١٧ -٣٣ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المطلب الثاني : "النهضةُ العربيّةُ– الإسلاميّةُ" وعلاقتُها بالأزمةِ البنيويَّةِ في الإمبراطوريَّةِ العثمانيَّة:

بعيداً عن النزعةِ الفكريَّةِ السابقةِ ، الّتي تولي الفكرَ دوراً أكثرُ مما يستحقُّ في المقاربةِ، والتحليلِ يمكنُ العثورُ على مقارباتٍ أخرى ، يعزو فيها طارحُوهـا " النهضـةَ العربيَّةَ – الإسلاميَّةَ " إلى الأزمةِ البنيويَّةِ في الإمبراطوريَّةِ العثمانيَّةِ أواخرَ القرنِ الثامنَ عشرَ، ومطلعَ القرنِ التاسعَ عشرَ ، والّتي تمثّلتْ بتفسخِ النظامِ الإقطاعيِّ، وظهورِ العلاقاتِ الرأسماليَّةِ الأكثرِ تقدماً ، وبالتاليْ فإنَّ أصحابَ هذا الطرحِ يعتقدونَ أنَّ ظهورَ الروّادِ (روّادُ النهضةِ) قد اقترنَ بشكلٍ ، أو آخرَ بتشكلِ الطبقةِ البرجوازيَّةِ العربيّةِ .

فعلى سبيلِ المثالِ يؤكّدُ د. طيب تيزيني: (إنَّ القرنَ الثامنَ عشرَ كانَ حاسماً على نحوٍ عامٍّ، وإجماليٍّ ، في انتصارِ العلاقاتِ الجديدةِ في أوروبّا ،وفي التهيئـةِ للثـوراتِ الّتـي ستنقلُ المجتمعاتِ الأوروبيَّةِ إلى وضعيَّةٍ عُليا من التطوّر الرأسماليِّ، وفي هذهِ الحالةِ، وتلكَ كانـتْ الإمبراطوريَّةُ العثمانيَّةُ تواجهُ ثلاثةَ تحدّياتٍ تَطرَحُ وجودَها على بساطِ البحثِ ، تمثّلَ التحدّيُ الأوّلُ بتسارعِ عمليَّةِ تصدُّعِ نمطِ الإنتاجِ الإقطاعيِّ في الداخلِ ، بينَما تجسَّدَ الثاني في اتجـاهِ للانفصالِ عن الإمبراطوريَّةِ انطوى على نزوعٍ قوميٍّ بصيغٍ دينيَّـةٍ أحيانـاً، وأسـهمَ فـي التحريضِ عليهِ التدّخلُ المتلاحقُ للدولِ الأوربيَّةِ الاستعماريَّةِ، أمّا التحدّيُ الثالثُ فظهـرَ فـي التأثيراتِ المُتنامية الّتي أخذَتْ تولدُها في مقاطعاتِ الإمبراطوريَّة التطوّراتُ العلميَّةُ المتسارعةُ الآتيةُ من الدولِ الأوروبيَّةِ، ومن تلكَ المقاطعاتِ برزَتْ مصرَ بمثابتِها السبَّاقةُ في السيرِ على طريقِ انتقالٍ بطيءٍ منَ العلاقاتِ الإقطاعيَّةِ إلى بعضِ المعالمِ الحديثةِ الّتي تشيرُ علـى نحـوٍ إرهاصيٍّ إلى النمطِ الرأسماليِّ في الإنتاجِ ، والذي أخذَ يفُصحُ عن نفسهِ في النصفِ الثـاني منَ القرنِ الثامنَ عشرَ بدأ بيدٍ مع عمليَّةِ تفسخِ السلطةِ السياسيَّةِ، والاقتصاديَّةِ للمماليكِ ، حيثُ تفسَّخَ نظامُ الالتزاماتِ أوّلاً ، ثمَّ نشأتْ بعضُ القوى الاجتماعيَّةِ الجديدةِ في المدنِ، والأريافِ، وتَحَدَّرَتْ من الحرفيِّين الصغارِ، ومن العمالِ، والفلاحينَ، وكبارِ جباةِ الضرائبِ ....و ثالثـاً وأخيراً بروزُ أشكالٍ من بعضِ التحوّلاتِ الفكريَّةِ على صعيدِ طلائعِ المثقفينَ البرجوازيِّينَ) ، ثمَّ يضيفُ التيزيني إلى ذلك قائلاً (إنَّ هذا كان يمثّلُ بصيغتِهِ العموميَّةِ الإجماليَّةِ في ذلك الحينِ إرهاصاً لمشروعٍ عربيٍّ نهضويٍّ برجوازيٍّ، والذي أخفقَ نتيجةَ التواطؤِ بينَ نسقينِ طبقيّيـنِ هُما: الإقطاعُ العربيُّ بالمخلّفاتِ المتفسّخةِ الّتي ورثَها منَ العصورِ الوسـطى، والإمبرياليَّـةِ الخارجيَّةِ من طرفٍ آخرَ)[1].

---

1) طيب تيزيني : **على طريق الوضوح المنهجي** ، بيروت ،دار الفارابي ،ط ١ ١٩٨٩ من ص(١١٩ –١٢٢)

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ومن المنظورِ نفسِه والمنهجِ ذاتِه يعالجُ د. أحمد برقاوي مسألةَ النهضةِ ، ليخلُصَ في النهايةِ إلى نتيجةٍ مفادُها أنَّ البرجوازيَّةَ الناشئةَ في المنطقةِ العربيَّةِ كانَتْ بطبيعتِها الكمبرادوريَّةِ التابعةِ للإمبرياليَّةِ العالميَّةِ عاجزةً عن إحداثِ التحوّلِ التاريخيِّ، وبالتالي بقيَتِ الأفكارُ التقدميَّةُ حبيسةَ الوسطِ المثقّفِ ، حيث يقولُ (إنَّ الحديثَ عن علاقاتٍ رأسماليَّةٍ في المشرقِ العربيِّ حديثٌ آخرُ ، لقد نشأَتِ العلاقاتُ الرأسماليَّةُ بفعلِ دخولِ الرأسمالِ الأجنبيِّ ، أي أنَّ العلاقاتِ الرأسماليَّةَ جُلِبَتْ من الخارجِ ولم تنشأْ بفعلِ حركةِ المجتمعِ الداخليَّةِ والنقطةُ المهمَّةُ أنَّ الرأسمالَ الأجنبيَّ قد نَهبَ وبشكلٍ متوحّشٍ مواردَ الشرقِ الطبيعيَّةَ ، ولم يكنْ مهتمًّا أصلاً بتنميةِ القوى المنتجةِ، إذْ كانَ بإمكانِه أن يستغلَّ إلى الحدِ الأقصى ولاياتِ السلطةِ العثمانيَّةِ دونَ أن يعملَ على إزاحةِ العلاقاتِ الإقطاعيَّةِ عن طريقِه ، ولهذا اكتفى بتنميةِ فئاتِ التجَّارِ المعجبةِ بنمطِ الحياةِ الأوروبيَّةِ ، ولهذا لم ينشأْ في عصرِ النهضةِ طبقةٌ برجوازيَّةٌ قادرةٌ على دفعِ العلاقاتِ الرأسماليَّةِ خارجَ عالمِ التبعيَّةِ الّتي فرضَها الأجنبيُّ المسلَّحُ بالسلعةِ، ورأسِ المالِ والقوَّةِ العسكريَّةِ، والذي دفعَهُ تنافسُهُ إلى احتلالِ الشرقِ بسهولةٍ إلى هنا نستطيعُ القولَ: إنَّ ما اصطُلِحَ على تسميتِه بعصرِ النهضةِ ليسَ إلاَّ في مستواهُ الاقتصاديِّ، والاجتماعيِّ، والسياسيِّ شكلاً أوليًّا من أشكالِ التبعيَّةِ) ثمَّ يردفُ قائلا :(ولكنَّ للمسألةِ جوانبَها الأخرى ، ولاسيَّما جانبَ الأفكارِ الّتي عجَّتْ بها المنطقةُ، ولكن دونَ أن تتحوّلَ إلى وعيٍ شاملٍ لدى البشرِ القاطنينَ في هذه المنطقةِ ، بلْ ظلَّت أسيرةَ جمهورِ المثقفينَ على اختلافِ انتماءاتِهم السياسيَّةِ، والطبقيَّةِ والأيديولوجيَّةِ)[1].

من الملاحظِ أولاً، وبعدَ القراءةِ المُتمعّنةِ لما قدَّمَهُ هذانِ الباحثانِ من مقارباتٍ ، بأنَّهُ ليسَ صحيحاً أنَّ البلادَ العربيَّةَ – هكذا بالإطلاقِ، والتعميمِ – قد عرفَتْ تلكَ التحوّلَ التاريخيَّ (الذي شهدَتْهُ أوروبّا من قبلُ) أي تفسُّخَ النظامِ الإقطاعيِّ، وبدايةَ تشكّلِ النظامِ الرأسماليِّ في المنطقةِ العربيَّةِ ، ربَّما قد عرفَتْهُ مصرُ وبلادُ الشامِ، وبشكلٍ مختلفٍ، وعلى النحوِ الذي تحدَّثَ عنهُ د. أحمد برقاوي وأنا لا أختلفُ معهُ في ذلكَ ، ولكن ماذا عنِ البلدانِ، أو المناطقِ العربيَّةِ الأخرى؟ وأقصدُ هنا الجزيرةَ العربيّةَ، ولاسيَّما نجدُ، والصحراءُ العربيّةُ جنوبَ الساحلِ الإفريقيِّ، والّتي خضعَتْ اسميًّا للإمبراطوريَّةِ العثمانيَّةِ ، وبالتالي لم تكنْ تلكَ المناطقُ تعرفُ النظامَ الإقطاعيَّ حتّى تشهدَ تحوّلاً برجوازيًّا ! ، وبالمقابل يمكنُني التساؤلَ هنا ، أولم تشهدْ تلكَ المناطقُ حراكاً اجتماعيًّا مُختلفاً عن الصيغةِ السابقةِ ؟ .

وهنا لابدَّ من التحلي بالواقعيَّةِ، والموضوعيَّةِ التاريخيَّةِ ، لأنَّ حقائقَ التاريخِ تُفصحُ عن ظهورِ حركاتٍ إصلاحيَّةٍ ذاتِ إيديولوجيَّةٍ دينيَّةٍ مُستمدَّةٍ من الإسلامِ ، كالحركةِ الوهابيَّةِ في

---

1) أحمد برقاوي ، **محاولة في قراءة عصر النهضة** ، دمشق، دار الأهالي ، ط٢، ١٩٩٩ ،ص ٣٦ –٣٧

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

نجد، والسنوسيَّةِ في ليبيا، والمهديَّةِ في السودانِ ، والّتي كانَتْ حركاتٍ ذاتِ بنيةٍ اجتماعيَّةٍ قَبَليَّةٍ، نشأَتْ، وتطوّرتْ في الصحراءِ العربيَّةِ، ولعلَّ نشأَتَها في تلكَ المناطقِ قد قلَّصَ من أثرِها، وحظوظِها في بلورةِ نهضةٍ عربيَّةٍ شاملةٍ ، وهذا يعني بشكلٍ، أو آخرَ أنَّ العاملَ الاقتصاديَّ على أهميَّتِهِ ليسَ عاملاً وحيداً، و حاسماً، وهو يصلحُ للتفسيرِ دائماً (أي تفسيرُ النهضتينِ الأوروبيَّةِ، والعربيَّةِ الإسلاميَّةِ) وهوَ أمرٌ يؤدِّي إلى إغفالِ عواملَ أُخرى هامَّةٍ، وفاعلةٍ، وما تزالُ تفعلُ فِعلَها حتّى أيامِنا هذهِ كالعاملِ الجغرافيِّ، والبيئيِّ.

وهوَ ما يلاحظُهُ محمد جابر الأنصاري حيثُ يقولُ :(إنَّهُ بحكمِ التأثُّرِ الشديد بمدارسِ الفكرِ الغربيِّ ، فإنَّ الفكرَ الإيديولوجيَّ العربيَّ اعتبرَ أنَّ المقاربةَ الجغرافيَّةَ لقضايا المجتمعِ، والتاريخِ، والسياسةِ منهجاً تخطَّاهُ الزمنُ، وانصرفَ عنهُ إلى مناهجَ أخرى أبرزُها المنهجُ الماديُّ – الماركسيُّ ، وفي حقيقةِ الأمرِ أنَّ الفكرَ الاجتماعيَّ، والسياسيَّ الأوربيَّ اتجهَ إلى التقليلِ النسبيِّ من أهميةِ العاملِ الجغرافيِّ ، بعدَ أن أولاهُ مكانَ الصدارةِ لفترةٍ منَ الزمنِ ، وذلكَ لأنَّ المجتمعاتِ الأوربيَّةِ بما حقَّقَتْهُ من تقدمٍ تكنولوجيٍّ، ومن تطوّرٍ نوعيٍّ، وشاملٍ لبيئاتِها المدنيَّةِ، والريفيَّةِ بما استحدثَتْهُ من وسائلِ مواصلاتٍ، واتصالاتٍ تخطَّتْ بِهِ الحواجزَ، والموانعَ الطبيعيَّةَ بحيثُ تمَّ تحييدُ العاملِ الجغرافيِّ بدرجةٍ متقدِّمةٍ ، فصارَتِ الأولويَّةُ لعواملَ أخرى كانَ العاملُ الجغرافيُّ يحجبُها ، وإذا كانَتْ القارَّةُ الأوربيَّةُ قد ثارَتْ على الجغرافيا، وتحرَّرَتْ من آثارِها ضمنَ ثورتِها العلميَّةِ – التقنيَّةِ – الحضاريَّةِ، فإنَّ مثلَ هذهِ الثورةِ لم تتمَّ في المنطقةِ العربيّةِ ، وهذا يعني أنَّ تأثيرَ العاملِ الجغرافيِّ مازالَ أساسياً، وأنَّ كلَّ ما يصدقُ على تطوّراتِ أوروبّا، ويأتي منها ليسَ بالضرورةِ أن يُعتبرَ مقياساً علميَّاً مطلقاً يصلحُ تطبيقُهُ في كلِّ مكانٍ)[١]. ليسَ المقصودُ هنا أنَّ يتمَّ التركيزُ على عاملٍ معينٍ بحدِّ ذاتِهِ (كالعاملِ الاقتصاديِّ ، أو العاملِ الجغرافيِّ ، أو العاملِ السياسيِّ ، ......الخ) فلابدَّ من تضافرِ مجموعةٍ من العواملِ السياسيَّةِ، والاقتصاديَّةِ، والجغرافيَّةِ، والثقافيَّةِ لحدوثِ النهضةِ ، فالنهضةُ حدثَتْ باكراً في إيطاليا نتيجةَ تضافرِ عواملِ سياسيَّةٍ واقتصاديَّةٍ وجغرافيَّةٍ لم تكنْ تتوفرُ في باقي أنحاءِ القارَّةِ الأوروبيَّةِ [٢].

بعيداً عن منطقِ التشابُهِ الذي ما يزالُ يُقيمُهُ بعضُ الباحثينَ ، يمكنُ القولُ إنَّ الفارقَ الجوهريَّ بينَ النهضتينِ الأوروبيَّةِ، والعربيَّةِ الإسلاميَّةِ يكمنُ في شروطِ انطلاقَةِ كلٍّ منهمَّا ، فالنهضةُ الأوروبيَّةُ بدأَتْ بالاعتمادِ على تُراثِ حضاراتٍ منتهيَّةٍ (كالتراثِ اليونانيِّ) أو على تراثِ حضاراتٍ كانَتْ في مرحلةِ تراجُعٍ (التراثِ الإسلاميِّ) ، ولم تكُنْ أبدًاً أمامَ حضاراتٍ قويَّةٍ

---

1) محمد جابر الأنصاري : **التأزم السياسيّ عند العرب وسيسيولوجيا الإسلام** ، بيروت ،دار الشروق والمؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط٢ ١٩٩٩ ص٥٥ -٥٦

2) للاطلاع على أسباب النهضة المبكرة في ايطاليا انظر شوقي الجمل و عبد الله عبد الرازق إبراهيم : **تاريخ أوروبا من النهضة حتى الحرب الباردة** ، القاهرة، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات ، ٢٠٠٠ ص (٨- ١٠)

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

قائمَّةٍ ، وبالتالي بدأتْ هذهِ النهضةُ في إطارٍ تاريخيٍّ كانَتْ فيهِ بحقٍّ بدايَّةَ حضارةٍ جديدةٍ عـادَ فيها روّادُها إلى التراثِ اليونانيِّ، واللاتينيِّ القديمِ ليعتمدُوهُ مُنطلقاً لبدايَّةٍ جديدةٍ ، كما اعتمدوا أيضاً على التراثِ الإسلاميِّ الذي كانَ لهُ علاقةٌ بالتراثِ اليونانيِّ ، واستطاعوا انطلاقـاً مـن هذهِ الخلفيَّةِ كلِّها أن يعيدوا تركيبَ المعطياتِ السابقةِ، وأن ينتجوا علْماً جديداً، وفلسفةً ونظاماً سياسيَّاً واقتصاديَّاً مجتمعيَّاً لم يسبقْ لهُ نظيرٌ، وقد جرى ذلك كلُّهُ بالتزامنِ مع بدايَّـةِ نشـوءِ العلاقاتِ الرأسماليَّةِ وهدمِ النظامِ الاجتماعيِّ القديمِ ، وهنا لابدَّ من الإشارةِ إلى أنَّ ظهورَ تلكَ العلاقاتِ قد اقترنَّ أيضاً بالتراجعِ الذي عرفَتْهُ الحضارةُ العربيَّةُ الإسلاميَّةُ في أعقابِ الحروبِ الصليبيَّةِ، وما تمخَّضَ عنْها من فتحِ البحرِ الأبيضِ المتوسطِ للملاحةِ الغربيَّةِ ، وإعطاءِ المدنِ الايطاليَّةِ السيادةَ على ذلكَ البحرِ ، والشاهدُ على ذلكَ ما يقولُهُ هنري بيـرن (وهكـذا فـإنَّ النتيجةَ الجوهريَّةَ، والدائمةَ للحروبِ الصليبيَّةِ هي إعطاءُ المـدنِ الإيطاليَّـةِ السـيادةَ علـى المتوسطِ، وبرّغمِ عدّمِ نجاحِ تلكَ الحروبِ في تخليصِ الأماكنِ المقدسَّةِ من أيدي المسـلمينَ ، إلا أنَّهُم على الأقلِّ قد مكَّنوا غربَ أوروبَّا من احتكارِ التجارةِ من البوسـفورِ إلـى سـوريا وخلجانِ جبلِ طارقَ، كمَّا مكَّنَتْهُم تلكَ الحروبُ من تنميَّةِ نشاطٍ اقتصـاديٍّ رأسـماليٍّ دقيـقٍ استطاعَ أن يفرضَ إيقاعَهُ على كلِّ البلادِ الواقعةِ شمالَ الألبِ)(١)

في حينِ أنَّ النهضةَ الإسلاميَّةَ الّتي بدأَتْ أواخرَ القرنِ الثامنَ عشرَ، ومطلعِ القرنِ التاسعَ عشرَ لم تبدأْ على أنقاضِ حضاراتٍ منتهيَّةٍ بلْ بموازاةِ حضارةٍ حيَّةٍ وقويَّةٍ ومستمرَّةٍ، هي الحضارةُ الغربيَّةُ ، بلْ يمكنُ القولُ :إنَّ النهضةَ الإسلاميَّةَ الحديثةَ كانَتْ أساساً، ومنـذُ البدايَّـةِ وليـدةَ الصدمةِ مع قوَّةٍ خارجيَّةٍ هي قوَّةُ الغربِ المُستعمرِ المتفوقِ حضاريَّاً ، وفي هذهِ الحالةِ لعـبَ الغربُ دوراً مزدوجاً حيثُ مثَّلَ في الوقتِ نفسهِ مظهرينِ متناقضينِ ، مظهراً يُمثِّلُ الاستعمارَ، والعدوانَ، والغزوَ، والاحتكارَ، والهيمنةَ ....الخ ومظهراً يُمثِّلُ الحداثةَ، والتقدُمَ بكـلِّ قيَّمِهـا العصريَّةِ الماديَّةِ، والمعنويَّةِ كالتقنيةِ، والعلمِ، والديمقراطيَّةِ، والحريَّةِ.....الخ ، وبفعـلِ هـذهِ الطبيعةِ المزدوَّجةِ للغربِ ، لم يعدِ المتكأُ عندَ روَّادِ النهضةِ الإسلاميَّةِ هوَ الأصـولَ التراثيَّـةَ الإسلاميَّةَ وحدَّها ، بلْ أصبَّحَ النموذجَ الغربيَّ ذاتَهُ يفرضُ نفسَهُ كأصلٍ جديدٍ ومن نوعٍ جديدٍ ، أصلٌ ينتمي إلى المستقبلِ، وليسَ إلى الماضيِّ الإسلاميِّ ، وبالتالي لم يكُنِ التراثُ الإسـلاميُّ المرجعيَّةَ الوحيدةَ بالنسبةِ لروَّادِ النهضةِ الإسلاميَّةِ ، وإنمَّا أضحى الغربُ بتفوقِهِ الحضـاريِّ مرجعيَّةً أخرى بالنسبةِ لهُم ، هذا على الصعيدِ الثقافيِّ ، أما على الصـعيدِ المجتمعـيِّ، فـإنَّ تاريخَ النهضـةِ العربيَّةِ الإسلاميّةِ لا يشيرُ إلى ظهورِ طبقةٍ برجوازيَّةٍ طامحـةٍ لبنـاءِ الدولـةِ الحديثةِ على غرارِ ما حدثَ في المجتمعاتِ الأوروبيَّةِ بقدرِ ما يشـيرُ إلـى بدايـةِ انحـلالِ

---

1) هنري بيرن : تاريخ أوروبا في العصور الوسطى (الحياة الاقتصاديّة و الاجتماعيّة) ،مرجع سابق ص ٣٦

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الإمبراطوريَّةِ العثمانيَّةِ وبدايةِ تحطيمِ أسسِّها الاقتصاديَّةِ والثقافيَّةِ في ظلِّ التنافسِ الاستعماريِّ الناجمِ عن انتقالِ الرأسماليَّةِ الأوروبيَّةِ إلى المرحلةِ الإمبرياليَّةِ ، وسعيها الحثيثِ نحوَ تقسيمِ تلكَ الإمبراطوريَّةِ المتداعيةِ إلى أجزاءٍ ، وربطِ تلكَ الأجزاءِ بالبنيَّةِ الرأسماليَّةِ الأمِّ في أوروبَّا، لتُشكِّلَ هذه الأجزاءُ في ما بعد ما يعرفُ بالدولةِ القطريَّةِ العربيَّةِ.

إذاً فالنهضةُ كمفهومٍ تشيرُ إلى مرحلةٍ انتقاليَّةٍ ،غيرَ أنَّ هذه الصفةَ العامَّةَ للانتقالِ تُخفي وراءَها اختلافاً في خصائصَ وظروفٍ وعواملِ كلِّ مرحلةٍ انتقاليَّةٍ ممَّا لا يسمحُ للباحثِ أن يقيمَ تشابهاً في السيرورةِ التاريخيَّةِ على هواهُ .

فالمشاريعُ السياسيَّةُ الّتي ظهرَتْ في المنطقةِ العربيّةِ والإسلاميَّةِ نتيجةَ انحلالِ الإمبراطوريَّةِ العثمانيَّةِ لم تكنْ معزولةً قطُ عن التطوّراتِ الدوليَّةِ، بلْ كانَتْ تتأثَّرُ بها سلباً، وإيجاباً ، فالمشروعُ الذي قادَهُ محمَّد عليّ في مصرَ تمَّتْ تصفيتُهُ نتيجةَ التدّخلِ الغربيِّ ليكونَ مؤشراً على أنَّ بوادرَ أيِّ مشروعٍ نهضويٍ لا يتوقّفُ، أو يتعثَّرُ بعقباتٍ من الداخلِ بقدرِ ما يكونُ نتيجةً للعراقيلِ الّتي تضعُها القوى الخارجيَّةُ الغربيَّةُ ، وكذلكَ فإنَّ تجزئةَ البلادِ العربيَّةِ، وخضوعَها للهيمنةِ الغربيَّةِ، والاتجاهَ لإقامةِ دولةِ إسرائيلَ ليسَ إلاّ مثالاً آخرَ على دورِ الغربِ في إعاقةِ المشروعِ السياسيِّ العربيِّ الذي قادَهُ الشريفُ حسين .

وعلى الرغمِ من كلِّ ما ذكرتُهُ، فإنَّ الكثيرَ من الباحثينَ– عرباً كانوا أم أجانبَ– يجمعونَ على اعتبارِ ظهورِ حركةِ التنويرِ في المشرقِ العربيِّ، وبعثِ الآدابِ العربيَّةِ، واتساعِ المزاجِ المعادي للإقطاعِ ،وظهورِ، ونموِّ الوعي القوميِّ ، والدعوةِ إلى الاستقلالِ السياسيِّ ، وظهورِ بعضِ دعاةِ الإصلاحِ الدينيِّ كالأفغانيِّ، ومحمّد عبدهْ ، والتأثيرِ القوميِّ الحاسمِ من قِبلِ الثقافةِ الغربيَّةِ على الثقافةِ العربيَّةِ نهضةً عربيَّةً تبدأُ من القرنِ التاسعَ عشرَ .

وبمعزلٍ عن موافقتي على هذا الاعتبارِ، أو عدمِهِ ، فإنَّ السؤالَ الهامَّ الذي في ضوءِ الإجابةِ عنهُ أكونُ قد خطوْتُ خطوةً كُبرى في فضِّ هذه الإشكاليَّةِ (حولَ وجودِ النهضةِ، أو عدمِها) هوَ لماذا كانَ القرنُ التاسعَ عشرَ بالذاتِ هوَ بدايةُ النهضةِ العربيَّةِ ؟

إنَّ من شأنِ الإجابةِ على هذا السؤالِ ، أن تسمحَ بتخطِّي الوقوفِ على مظاهرِ النهضةِ الفكريَّةِ ، نحوَ البحثِ عن الشروطِ السياسيَّةِ، والاقتصاديَّةِ، والعالميَّةِ الّتي ولَّدَتْ شروطَ الانتقالِ إلى مجتمعٍ آخرَ ، وبالتالي فإنَّ ذلكَ يفرضُ علينا القيامَ بدراسةِ الواقعِ الاجتماعيِّ للتعرُّفِ على أبرزِ المعالمِ الّتي حكمَتْ البُنيانَ الاجتماعيَّ التاريخيَّ الإسلاميَّ كما بلورَتْها تجربةُ الاجتماعِ العثمانيِّ قبلَ تلقيها صدمةَ الغربِ ، ومن ثمَّ تناولِ أبرزِ الأحداثِ السياسيَّةِ، والمشاريعِ الكبرى الّتي قامَتْ في المنطقةِ العربيَّةِ والإسلاميَّةِ، والتعرفُ على العواملِ الّتي أدَّتْ إلى حدوثِها ومن ثمَّ تناولُ أثرِها في تغييرِ الواقعِ الاجتماعيِّ الذي كانَ سائداً .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المبحث الثاني: الخصائصُ العامَّةُ للواقعِ الاجتماعيِّ في البلادِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ قبيلَ "عصرِ النهضة":

لم يُعد خافياً على أحدٍ بأنَّ البلادَ العربيَّةَ قد خضعَتْ للاحتلالِ العثمانيِّ منـذُ مطلـعِ القـرنِ السادسَ عشرَ الميلاديِّ، وظلَّتْ طوالَ القرونِ الثلاثةِ الأولى من حُكمِهم في عزلةٍ تامَّةٍ عـن العالمِ الخارجيِّ ، في الوقتِ الذي شهدَتْ فيهِ أوروبّا نهضةً علميَّةً، وأدبيَّةً ، رافقَتْها اكتشافاتٌ جغرافيَّةٌ، وحركةٌ استعماريَّةٌ ضمنَتْ لها السيطرةَ على العالمِ الجديدِ، واجتاحَتْها فـي القـرنِ الثامنَ عشرَ ثورةٌ صناعيَّةٌ، وأخرى سياسيَّةٌ، واجتماعيَّةٌ قلبَتْ أوضاعَها رأساً علـى عقـبٍ، وأعطَتْها مركزَ القيادةِ للعالمِ بأسرِه ، وبينَما كانَتْ هذه التطوّراتُ تجري فـي أوروبّـا كـانَ العربُ منغلقينَ على أنفسِهِم في ظلِّ ذلك الاحتلالِ ، فلا اختـراعَ، ولا تقـدُّمَ فـي العلـومِ، والصناعةِ بلْ جمودٌ فكريٌّ، وترديدٌ لما وردَ في الكتبِ الفقهيَّةِ، والنحويَّةِ، والصرفيَّةِ [1].

المطلب الأول : السلطةُ و التنظيمُ الإداريُّ في الإمبراطوريَّةِ العثمانيَّةِ وتطوّرُهما حتّى أواخرِ القرنِ الثامنَ عشرَ :

قامَ بناءُ الدولةِ[*] في التاريخِ (العربيِّ – الإسلاميِّ) على قاعدتَينِ متداخلتينِ : قاعدةِ الدعوةِ المستندةِ إلى أصلِ الشريعةِ الّتي كانَتْ تقومُ مقامَ المسوِّغِ الشرعيِّ لنشأةِ الدولةِ وهيَ القاعـدةُ الّتي أكَّدها الفقهاءُ المسلمونَ ، وقاعدةِ العصبيَّةِ الّتي هيَ وسيلةُ التغلُّبِ للوصولِ إلى المُلـكِ، وهي القاعدةُ الّتي أكَّدَها ابنُ خلدونَ، وجعلَها أساساً لقيامِ الدولةِ، ونشوئِها[2].

والدولةُ العثمانيَّةُ هي ككلِّ الدولِ الإسلاميَّةِ السابقةِ (مزيجٌ منَ المُلكِ والشريعةِ) فهيَ كانَـت بمعنى من المعاني وريثةَ التطوّرِ السياسيِّ الإسلاميِّ بمجموعِهِ ، فقد كانَت قبلَ كلِّ شيءٍ مَلكيَّةً عائليَّةً بولائِها المُقتصرِ على الشخصِ، أو مجموعةِ الأشخاصِ (أي على أسرةِ آلِ عثمـانَ) حيثُ كانَت دعامةُ حقِّ هذه الأسرةِ في الحكمِ فئةً عسكريَّةً تشدُّ فيما بينَها عصبيَّةٌ طبيعيَّـةٌ، أو ما يعادلُها ، كما أنَّهُ ومن جهةٍ أخرى ظلَّ سائداً وطوالَ الفترةِ الّتي حكمَ فيها آل عثمانَ القاعدةَ الفقهيَّةَ الّتي تقولُ (بجوازِ خلعِ السلطانِ حينَ يعتبرُهُ حرّاسُ الشريعةِ أي الفقهاءُ غيـرَ أهـلٍ للحكمِ)[3] ، بيدَ أنَّ ذلكَ لا يعني بأنَّ الدولةَ العثمانيَّةَ كانت امتداداً طبيعياً للخلافـةِ العربيَّـةِ الإسلاميَّةِ ، ولكنَّهُ يعني أنَّ الدولةَ العثمانيَّةَ كانَتْ تشتركُ مع جميعِ الدولِ السابقةِ الّتي قامَـتْ

---

1) علي المحافظة : **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٩٨ – ١٩١٤** ، بيروت، الأهلية ، ١٩٧٥ ، ص١١ .

*) تعني كلمة دولة هنا الجماعة المستقلة بالسلطة المستأثرة بالخيرات وتعني في الوقت نفسه الامتداد الزمني لتلك الاستفادة بمعزل عن عموم الكيان الجغرافي والبشري الذي تحكمه ، فقيل الدولة الأموية سواء في المشرق أو الأندلس ، والدولة العباسية والدولة الادريسية، وعندما تنقسم الجماعة الحاكمة الواحدة إلى مجموعتين تنفرد كل منهما بدولتها فيقال دولة المماليك البرجية ودولة المماليك البحريَّة على الرغم من أنهما حكمتا كياناً سياسيّاً واحداً وهو مصر! للمزيد انظر محمد جابر الأنصاري ، **التأزم السياسيّ عند العرب وسيسيولوجيا الإسلام** ، بيروت ، دار الشروق ، ط٢ ، ١٩٩٩ ص٢٧

2) وجيه كوثراني : **المجتمع المدنيّ و الدولة في التاريخ العربي** ، ندوة مركز دراسات الوحدة العربية حول المجتمع المدنيّ و الديمقراطيَّة ، بيروت ، ١٩٩٢ ص١٢٣ .

3) ألبرت حوراني ، **الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨ – ١٩٣٩)** ، ترجمة زهير عزقول ، بيروت ، دار النهار ، (بدون تاريخ) ص٤٠

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

في دارِ الإسلامِ بثلاثةِ عناصرَ أساسيَّةٍ هيَ العصبيَّةُ القَبَليَّةُ، والإيديولوجيَّةُ الإسلاميَّةُ، والتنظيمُ الهرميُّ الأسيويُّ(*) ، ومن الملاحظِ أنَّهُ مهما بلغَتْ هذه الدولةُ، أو تلكَ من الاستبداد، فإنَّها قد حافظَتْ بالضرورةِ على قسمٍ من الشريعةِ، وحرصَتْ على تطبيقِها لأنَّ الشريعةَ ضامنةٌ للأمنِ، وكلُّ دولةٍ مهما خضعَت للشرعِ ، تلجأُ بالضرورةِ إلى العصبيَّةِ لتدومَ، وتستمرَّ[1].

منَ المعروفِ للجميعِ أنَّ الدولةَ العثمانيَّةَ قد اصطبغَتْ بصبغةٍ عسكريَّةٍ منذُ نشأتِها، وحتّى أفولِها، فالجيشُ الذي احتلَّ مكانةً هامَّةً في مسيرةِ هذه الدولةِ كانَ أداةً للحربِ، والحُكمِ ، كما أنَّ الحكومةَ العثمانيَّةَ، وكبارَ موظفي الدولةِ كانوا قيادةَ ذلكَ الجيشِ قبلَ أيِّ شيءٍ آخرَ، كما أنَّ النظامَ الاقتصاديَّ الذي كانَ سائداً حتّى أواخرِ القرنِ السادسَ عشرَ كانَ نظاماً عسكرياً، واقتصادياً في آنٍ واحدٍ[2].

غيرَ أنَّ بعضَ الباحثينَ في تاريخِ الدولةِ العثمانيَّةِ يؤكِّدونَ أنَّ تلكَ الدولةَ، و في المرحلةِ الأولى من نشأتِها ، كانَت قد ارتكزَتْ بشكلٍ أساسيٍّ على تنظيماتٍ شعبيَّةٍ عُرِفت (بالأُخياتِ) والّتي لعبَت دوراً مهمَّاً في استيعابِ، وتجميعِ الكتلِ الشعبيَّةِ حولَ مشروعِ آلِ عثمانَ ،كما لعبَتْ أيضاً دوراً كبيراً في الإمساكِ بزمامِ الأمورِ في أسيا الصُغرى بعدَ انحلالِ سلطةِ السلاجقة، وفي أعقابِ الغزوِ المغوليِّ الذي خلَّفَ فوضى عارمةً في تلكَ المنطقةِ ، لقد مكنَتِ الوضعيَّةُ السابقةُ الأُخياتِ من لعبِ دورٍ مركزيٍّ في نشوءِ الدولةِ العثمانيَّةِ، وتشكيلِ مؤسساتِها[3].

إنَّ ما أريدُ قولَهُ أنَّ السلطةَ العثمانيَّةَ وهي في مرحلةِ الإمارةِ أو في طورِ التشكُّلِ إن صحَّ التعبيرُ، كانَتْ أكثرَ التحاماً بمجتمعِها ، الأمرُ الذي أسبغَ عليها شرعيَّةً كُبرى، وأمدَّها بالقوَّةِ اللازمةِ لتحقيقِ الانتصاراتِ الباهرةِ ، ولكنَّ هذه الخاصيةَ الّتي اتسَّمَتْ بها السلطةُ العثمانيَّةُ في مرحلةِ الإمارةِ سرعانَ ما افتقدَتْها في طورِ التحولِ إلى إمبراطوريَّةٍ ، حيثُ أسهمَتِ السياساتُ الّتي اتبعَها السلاطينُ العثمانيُّونَ في فترةِ الأوجِ وهي الفترةُ الممتدَّةُ من عهدِ محمّد الفاتح (١٤٥١ــ١٤٨١م) حتّى عهدِ سليمانَ القانونيِّ (١٥٢٠ــ١٥٦٦م) في تكريسِ انفصالِ السلطةِ عن مجتمعِها، الأمرُ الذي أدَّى إلى تفكُّكِ ديناميَاتِها السابقةِ ، وبروزِ اختلالٍ في التوازنِ بينَ القوى، والمراكزِ المتعدِّدةِ ،والّتي ما لبثَت تسعى إلى لعبِ أدوارٍ سياسيَّةٍ متعاظمة، والذي تمخَّضَ عن دخولِ تلكَ السلطةِ في دورةٍ من الأزماتِ الداخليَّةِ، والمتعدِّدةِ الأوجهِ والّتي

---

* ورث العثمانيُّون الملامح الأساسية لهيئتهم الحاكمة عن النظام الفارسي الذي أخذ به السلاجقة ، وهو النظام الذي ورثه الغزنويون عن العباسيين ثمَّ لحقه بعض التعديلات ، انظر إسماعيل أحمد ياغي : **الدولة العثمانيَّة في التاريخ الإسلاميِّ الحديث** ، مكتبة العبيكان، ط١ ، الرياض ١٩٩٦ص ٧٧

1) عبد الله العروي ،**مفهوم الدولة** مرجع سابق ص٩٢-٩٨

2) إسماعيل أحمد ياغي : **الدولة العثمانيَّة في التاريخ الإسلاميِّ الحديث** مرجع سابق ص ٩٠

3) حسن الضيقة: **الدولة العثمانيَّة (الثقافة ، المجتمع و السلطة)** ، بيروت، دار المنتخب العربي ، ط١ ، ١٩٩٧ ص١٧-١٨ **وكذلك** حسين السيد حسين ، **تاريخ العرب الحديث و المعاصر** ،دمشق،جامعة دمشق، ط١ ، ٢٠٠٣ ص ٣٩ **وكذلك** فؤاد خليل : **الفكر العربي والانكسار البنيوي** بيروت ،الفارابي ط١ ٢٠٠٢ص١٥٩-١٦٠

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

انعكستْ سلباً على المجتمعِ ، فعلى سبيلِ المثالِ كانَ مركزُ الصدارةِ العُظمى من أهمِّ المراكزِ السياسيَّةِ في السلطنةِ بعدَ مركزِ السلطانِ ، وفي بادئِ الأمرِ، أي منذُ نشأةِ الدولةِ العثمانيَّةِ، وحتّى عهدِ محمَّد الفاتح ، كانَ يتمُّ اختيارَ الصدرِ الأعظمِ من المسلمينَ الأحرارِ، ثمَّ أصبحَ في عهدِ هذا الأخيرِ يتمُّ من الدفشرمةِ(*) وغيرِهم .

كانَ الفاتحُ يسعى من خلالِ هذا التعديلِ إلى التحرُّرِ من ثقلِ مركزٍ سياسيٍّ يمتلكُ شرعيَّةً خاصَّةً مُستقلَّةً عن السلطانِ بما هو امتدادٌ لقوىً اجتماعيَّةٍ مشاركةٍ في إرساءِ قواعدِ الدولةِ والّتي شملَتْ في آنٍ معاً فئاتَ العلماءِ، وتنظيماتَ الدراويشِ، والأُخياتِ، وطوائفَ الطرقِ الصوفيَّةِ[1]، وفي سبيلِ توفيرِ جهازٍ بيروقراطيٍّ كفءٍ، و فعَّالٍ يُتيحُ للسلطانِ امتلاكَ قوَّةٍ ذاتيَّةٍ مستقلَّةٍ عن المجتمعِ ، قامَ محمَّد الفاتحُ بتطويرِ مؤسَّسةِ القوللارِ (الإنكشاريَّة)(*)من خلالِ بناءِ مؤسَّساتٍ علميَّةٍ خاصَّةٍ بتلك المؤسَّسةِ ، بُغيةَ تأمينِ مُستلزماتِ تبوُّءِ عناصرِها شتَّى وظائفِ الدولةِ المدنيَّةِ بالإضافةِ إلى دورِهم العسكريِّ الثابتِ[2].

لقد أفضَتْ سياساتُ محمد الفاتح إلى تقويةِ هذه المؤسَّسةِ إلى درجةٍ سمحَت لعناصرِها بالوثوبِ إلى مركزِ القيادةِ، والهيمنةِ على السلاطينِ بحيثُ يعزلونَ من يريدونَ، وينصبونَ من يشاؤونَ من السلاطينِ ، كما تحوَّلَتْ هذه المؤسَّسةُ منذُ مطلعِ القرنِ الثامنَ عشرَ إلى عاملٍ أساسيٍّ، ومعيقٍ لجميعِ مشاريعِ الإصلاحِ الّتي شرعَ السلاطينُ العثمانيُّونَ القيامَ بها ، وفي هذا الصددِ يقولُ الدكتور قيس جوَّاد العزاوي: (إنَّ الشُغلَ الشاغلَ الأعظمَ لثمانيةِ سلاطينَ من أحمدَ الثالثِ (١٧٠٣ –١٧٣٠م) حتّى السلطانِ محمود الثاني (١٧٨٥-١٨٣٩م) انصرفَ إلى إيجادِ طُرُقٍ تجري فيها إصلاحاتٌ عسكريةٌ من شأنِها إضعافُ، وإلغاءُ الانكشاريَّةِ ، ولكي يحققوا ذلكَ استعانوا بكلِّ الإمكانياتِ، والحيلِ ، بلْ أباحوا لأنفسِهم في النهايةِ الاستعانةَ بالعاملِ الخارجيِّ ،وذلك باستجلابِ خبراءِ أوروبيينَ وقبولِ استشاراتِهم للقضاءِ على الانكشاريَّةِ)[3].

إنَّ قوَّةَ الدولةِ العثمانيَّةِ من حيثُ الأساسُ نشأَتْ على هذا الجيشِ ، وباختلالِ نظامِ هذه المؤسَّسةِ اختلَّتْ أمورُ الدولةِ العثمانيَّةِ الّتي شكَّلَ الجيشُ الانكشاريُّ أحدَ أعمدتِها الأساسيَّةَ، فقد فَقَدَ هذا الجيشُ ما كانَ لهُ من سماتٍ تُحافظُ عليهِ كمؤسَّسةٍ وتحوَّلَ إلى آلةِ فوضى، وفسادٍ ولاسيما بعدَ إلغاءِ نظامِ الدفشرمةِ في العامِ١٦٧٥م والسماحِ للانكشاريَّةِ بالزواجِ، وممارسةِ

---

* **الدفشرمة** :كلمة يونانية تعني ضريبة الغلمان ، وهي ضريبة فرضتها الدولة العثمانيَّة على رعاياها المسيحيين، حيث كانت الدولة المذكورة تقوم بجمع أطفال المسيحيين وتحولهم إلى الدين الإسلاميّ وتنظم لهم دراسات علمية و عسكرية و دينية لتجعل منهم أدوات للحكم و والقتال في خدمة الدولة للمزيد **انظر** محمود محمد الحويري : **تاريخ الدولة العثمانيَّة في العصور الوسطى** ،القاهرة، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات ، ط١ ٢٠٠٢ ص(٢٤٤ -٢٤٧)

1) حسن الضيقة : **الدولة العثمانيَّة (الثقافة ، المجتمع و السلطة)** مرجع سابق ، ص(٧١ – ٧٥).

* لم يكن يتجاوز عديد الانكشارية الخمسة آلاف حتى بداية عهد محمد الفاتح، ثمّ أزداد هذا العدد ليبلغ العشرة آلاف بموازاة مئة وأربعون ألفا من الفرسان المنظمين (السباهية) ثمّ شهد هذا الجيش الصغير تحولا نوعيا بعد فتح القسطنطينية.

2) حسن الضيقة : **الدولة العثمانيَّة (الثقافة ، المجتمع و السلطة)** مرجع سابق ص٩٠-٩١ .

3) أحمد الكاتب ، **تطوّر الفكر السياسيّ السني نحو خلافة ديمقراطيَّة** ، بيروت، دار الانتشار العربي ، ط١ ، ٢٠٠٨ – ص٢١٠ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المهنِ المختلفةِ ، الأمرُ الذي أسهمَ في تعميقِ ارتباطِ هذه المؤسَّسةِ بتكويناتِ المجتمعِ الأهليِّ، وبالتالي ضاعفَ ذلكَ من قدرتِها على مقاومةِ سياساتِ السلطةِ المركزيَّةِ، ولهذا السببِ بالذاتِ عجزَ السلاطينُ العثمانيُّونَ عن التصدِّي لهذهِ المؤسَّسةِ على قاعدةِ توازناتِ السلطةِ الداخليَّةِ ، و بالتالي كانَ على السلاطينِ أن ينتظروا مفاعيلَ هزائمِها العسكريَّةِ الّتي تراكمَتْ طوالَ القرنِ الثامنَ عشرَ ليتمَّ تصفيةُ هذهِ المؤسَّسةِ، وهو ما تمَّ في عهدِ السلطانِ محمود الثاني .

إنَّ هذا الاختلالَ داخلَ مجالِ السلطةِ ولاسيَّما في هذهِ المؤسَّسةِ بالذاتِ انعكسَ سلباً على المجتمعِ فاختلالُ نظامِ الانكشاريَّةِ أدَّى إلى ضعفِ السلطةِ المركزيَّةِ الأمرُ الذي أعطى مجالاً واسعاً لتجبُرِ الولاةِ وإطلاقِ العنانِ لأطماعِهم، ولتعسُّفِ أصحابِ الإقطاعيَّاتِ، واسترسالِهم في ابتزازِ أموالِ الناسِ(١).

وفي الحقيقةِ لستُ هنا بصددِ القيامِ بدراسةٍ تحليليَّةٍ مُفصلةٍ للتحوَّلاتِ الّتي شَهِدَتْها مراكزُ، ومؤسساتُ السلطةِ العثمانيَّةِ ، لكن ما أريدُ الإشارةَ إليهِ هو أنَّ الخللَ الأساسيَّ الذي أدَّى إلى انحلالِ الإمبراطوريَّةِ العثمانيَّةِ يكمنُ في التحوّلاتِ والتغيُّراتِ الّتي طرأَتْ على السلطةِ المركزيَّةِ ، ولاسيَّما إذا تمَّ التعرُّفُ على الآليَّةِ الّتي اعتمدَها العثمانيُّونَ في التنظيمِ الإداريِّ .

قسَّمَ العثمانيُّونَ الإمبراطوريَّةَ الشاسعةَ منذُ مطلعِ القرنِ السادسَ عشرَ إلى ولاياتٍ ، وكان على رأسِ كلِّ ولايةٍ حاكمٌ لُقِّبَ بالباشا وهو مسؤولٌ مباشرةً أمامَ الحكومةِ المركزيَّةِ ، كما قُسِّمَتِ الولايةُ إلى أقسامٍ إداريَّةٍ أصغرَ عُرِفَتْ بالصناجقِ ولُقِّبَ حاكمُها (بالصنجقِ بك)(٢).

وكانَ الحاكمُ، والموظفونَ المكلَّفونَ بإدارةِ الولاياتِ يوفدونَ من الآستانةِ لسنةٍ واحدةٍ مبدئيَّاً لمنعِهم من إلقاءِ جذورٍ محليَّةٍ، أو اكتسابِ أتباعٍ، ومريدينَ ، وكانَ في كلِّ ولايةٍ ديوانٌ استشاريٌّ يضمُّ مجموعةً من الموظفينَ، وهم أغواتُ الهيئةِ العسكريَّةِ، والدفتردارُ، والقاضيُ بالإضافةِ إلى بعضِ الشخصياتِ المحليَّةِ كالمفتيُ، ونقيبُ الأشرافِ، والأعيانُ .

بشكلٍ عامٍّ يُمكن تصنيفَ الولاياتِ بحسبِ قربِها، وبعدِها عن العاصمةِ الآستانةِ إلى ولاياتٍ بعيدةٍ (كاليمنِ، والحجازِ، ومصرَ ،وطرابلسَ الغربِ، وتونسَ، والجزائرِ) وولاياتٍ قريبةٍ (كحلبَ، ودمشقَ، وطرابلسَ، وصيدا، والبصرةَ، وبغدادَ، والموصلِ) .

بالنسبةِ للولاياتِ البعيدةِ ، فلم يمضِ زمنٌ طويلٌ على استيلاءِ العثمانيِّينَ عليها حتّى مالَت كفةُ الميزانِ إلى ترجيحِ العناصرِ المحليَّةِ على العناصرِ المركزيَّةِ ، ففي بلدانِ شماليِّ إفريقيا تحرَّرَتِ الفيالقُ العسكريَّةُ المحليَّةُ من رقابةِ السلطةِ المركزيَّةِ ، وحكمَتْ بنفسِها تلكَ الولاياتِ مع استمرارِها فعليَّاً بدفعِ الجزيةِ للسلطانِ ، وفي مصرَ بقيَ الباشا الموفدُ من الآستانةِ الحاكمَ الشكليَّ بينما استعادَ المماليكُ نفوذَهم، و أصبحوا الحُكَّامَ الفعليينَ ، أما في الحجازِ واليمنِ فقد

---

1) حسين السيد حسين **تاريخ العرب الحديث و المعاصر** ، مرجع سابق ، ص٤٧ .
2)المرجع السابق نفسه ، ص ٤٥

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

كانَ التغيُّرُ أبعدَ شأناً إذْ تَجمَّعَ النفوذُ خارجَ المدنِ الساحليَّةِ الّتي كانَتْ مركزَ الحُكمِ التركيِّ في أيدي عائلاتٍ استمدَتْ نفوذَها من الحرمةِ الّتي كانَ الأتقياءُ يحيطونَها بها ، كعائلاتِ أشرافِ مكّةَ في الحجازِ، وأئمةِ الشيعةِ الزيديَّةِ في اليمنِ ، أما بالنسبةِ للولاياتِ القريبةِ فقد كانَ ارتباطُها بالحكومةِ المركزيَّةِ أوثقَ نظراً لأهميَّتِها بالنسبةِ للعثمانيِّينَ، فدمشقُ هي مركزُ تنظيمِ الحجِ ، وحلبُ هي مركزُ التجارةِ الدوليِّةِ ، وبغدادُ والموصلُ هما قاعدةُ الدفاعِ عن الإمبراطوريَّةِ ضدَ الخطرِ الصفويِّ في الشرقِ[1] ، وبالرغمِ من ذلكَ شَهِدَتْ هذهِ الولاياتُ حركاتِ تمرُدٍ من حينٍ إلى آخرَ وتمكّنَتِ السلطةُ العثمانيَّةُ من القضاءِ عليها.

وبنتيجةِ ضعفِ السلطةِ المركزيَّةِ العثمانيَّةِ ، وضُحَ تماماً خلالَ القرنِ الثامنَ عشرَ أنَّ الحكومةَ المركزيَّةَ العثمانيَّةَ في الآستانةِ أصبحَتْ عاجزةً عن حُكمِ ولاياتِها حُكماً مُباشراً، حيثُ أخذَتِ الفرقُ الإنكشاريَّةُ المتواجدةُ في الولاياتِ بالانحلالِ مُعطيةً الفرصةَ للقوى المحليَّةِ للانفرادِ في الحكمِ على نحوِ ما حدثَ في مصرَ ، حيثُ أنفردَ المماليكُ بحُكمِها دونَ الواليَ العثمانيَّ ودونَما قدرةٍ لدى الفرقِ العسكريَّةِ العثمانيَّةِ لأنْ تفرضَ نفسَها على الوضعِ، بلْ إنَّ هذه الفرقَ أصبحَتْ مُجرَّدَ أدواتٍ في يدِ المماليكِ ، والملفتُ للنظرِ هُنا أنَّ استعادةَ المماليكِ في شخصِ علي بك الكبيرِ لحكمِ مصرَ يُعتبرُ جزءاً من ظاهرةٍ عامَّةٍ غطَّتِ الغالبيةَ العُظمى من الولاياتِ العثمانيَّةِ، وهي ظاهرةُ انفرادِ العصبيَّاتِ المحليَّةِ بحُكمِ الولاياتِ رغماً عن الحكومةِ المركزيَّةِ العثمانيَّةِ في الأستانةِ على النحوِ التالي :آلُ عبدِ الجليلِ في الموصلِ ، آلُ بابانِ في السلُيمانيَّةِ ، المماليكُ في بغدادَ ، آلُ أفرسيابَ في البصرةِ ، الأشرافُ في الحجازِ ، الوهابيُّونَ في نجدٍ ، وظاهرَ العُمرِ في فلسطينَ ، آلُ العظمِ في دمشقَ ، آلُ معنٍ وآلُ شهابٍ في جبلِ لبنانَ، والأسرةُ القرمانليَّةُ في طرابلسَ، والباياتُ في تونسَ والداياتُ في الجزائرِ[2] وما تجدرُ الإشارةُ إليهِ أنَّ تعاظُمَ النفوذِ المحليِّ في الولاياتِ العربيَّةِ مع ضعفِ السلطةِ العثمانيَّةِ شكَّلَ الأساسَ الذي أتسَّعَ فيما بعدُ أي :خلالَ القرنِ التاسعَ عشرَ و اتَّخذ صيغةَ مشاريعِ سياسيَّةٍ، واقتصاديَّةٍ انفصاليَّةٍ ، والّتي كانَ من أبرزِها مشروعُ محمّد علي في مصرَ .

المطلب الثاني الواقع الاقتصاديّ و الاجتماعيّ و الثقافي في الإمبراطوريَّة وتطوّرُهُ حتّى أواخر القرن الثامن عشرَ :

لم تكنِ الدولةُ العثمانيَّةُ على الصعيدِ الاجتماعيِّ جماعةً واحدةً بقدرِ ما كانَتْ مجموعةً من الجماعاتِ ، تفرضُ كلٌّ منها على أعضائِها واجبَ الولاءِ المباشرِ لها ، وكانَتْ هذهِ الجماعاتُ إقليميَّةً أو دينيَّةً أو مهنيَّةً أو قد تكونُ خليطاً من الثلاثِ ، غيرَ أنَّ الانقسامَ الكيانيَّ في المجتمعِ

1)ألبرت حوراني ، **الفكر العربي في عصر النهضة** (١٧٩٨ – ١٩٣٩) ، مرجع سابق ، ص٤٢ – ٣٤ .
2) عبد العزيز نوار : **النهضة العربية الحديثة** ، دون مدينة نشر،عين للدراسات والنشر ، ط١ ٢٠٠٢ ص ٦و ١٤

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

العثمانيِّ كانَ انقساماً بينَ الحُكامِ العسكريينَ، والرعايا المحكومينَ[١] ، وعلى الرغمِ من انفصالِ السلطةِ عن مجتمعِها في فترةِ الأوجِ بقيَتِ الهيئةُ الدينيَّةُ تقومُ بدورٍ ضروريٍّ كصلةٍ معنويَّةٍ، أو إلى حدٍّ ما كصلةٍ إداريَّةٍ بينَ السلطانِ، ورعاياهُ خاصَّةً في الولاياتِ العربيَّةِ ، فبوساطتِهم كانَ السلطانُ يعلنُ أحكامَهُ على الشعبِ، ويؤثِّرُ بالرأيِ العامِّ المُسلمِ ، كما أنَّهم كانوا يبلغونَ السلطانَ شكاوى الأهالي ، ويشتركونَ في النشاطِ السياسيِّ ، كالإفتاءِ مثلاً بما يُسَوِّغُ خلعَ الولاةِ ، إلاّ أنَّهم لم يسهموا في الحركاتِ الشعبيَّةِ ضدَ السلطانِ، بلْ كانوا موالينَ يستدرُّونَ ولاءَ الشعبِ لهَ ، لم يكنْ ذلكَ مُقتصراً على رجالِ الدينِ الإسلاميِّ ، ففي ظلٍّ (نظامِ الملل)(*) الذي بقيَ سارياً حتّى مطلعِ القرنِ التاسعَ عشرَ ، تمتَّعَتِ الطوائفُ المسيحيَّةُ، واليهوديَّةُ باعترافٍ رسميٍّ من قِبلِ السلطةِ ، حيثُ أقرَّتِ السلطنةُ العثمانيَّةُ في ذلكَ الحينِ للبطاركةِ الأرثوذكسِ، والأرمنِ، وحاخامِ العاصمةِ الأعظمِ بأنَّهم ليسوا رؤساءَ طوائفهم الروحيينَ فحسبْ ،بلْ رؤساؤُها السياسيُّونَ أيضاً، وكانَ السلطانُ ينصِّبُ البطاركةَ والحاخاماتِ رسميّاً ،وكان هؤلاءِ يتعاملونَ مع حكومتِهِ في جميعِ الشؤونِ العائدةِ لأبناءِ طوائفهم ، وكانوا مسؤولينَ عن استيفاءِ الضرائبَ ، كما كانَ لقراراتِهم، وأحكامِهم في نطاقِ طائفتِهم صفةَ القانونِ النافذِ ، كما كانَ يسري عليهِم في الأحوالِ الشخصيَّةِ والدعوى المدنيَّةِ أحكامَ قانونِهم الدينيِّ وعرفِهِم[٢].

إنَّ كلَّ ما ذكرتُهُ قبلَ قليلٍ يؤكِّدُهُ الباحثُ وجيه كوثراني بقولِه: (لقد قامَتِ الدولةُ الإسلاميَّةُ حتّى أواخرِ العهدِ العثمانيِّ على قوىً متغلِّبةٍ لم تستطعْ أنَّ تدمجَ الأمَّةَ بها ، بينما قامَتِ الأمَّةُ على اجتماعٍ من سماتِهِ التنوُّعُ في حدودِ الاجتهادِ، والتمذْهُبِ الفقهيِّ، وحقوقَ أهلِ الكتابِ و الّتي انتظمَتْ في المرحلةِ العثمانيَّةِ بصيغةِ نظامِ المللِ ، فبقيَتِ العلاقةُ بينَ جماعاتِ الأمَّةِ، ومللِها، وفرقِها من جهةٍ ، وأهلِ الدولةِ من جهةٍ أخرى علاقةَ وساطةً لا علاقةَ اندماجٍ ،علاقةَ سلطاتٍ وسيطةٍ محليَّةٍ، ومِلليَّةٍ تكتسِبُ الجماعاتُ من خلالِها، وعبرَ مشايخِها، وزعماءِ عصبيَّاتِها، وقبائلِها، أو عبرَ مراجعِها الدينيَّةِ هامشاً من الاستقلاليَّةِ في حياتِها الداخليَّةِ)[٣] ليخلصَ الباحثُ المذكورُ إلى نتيجةِ مفادُها(إنَّ المدينة العربيّةَ قد شهِدَتْ على امتدادِ التاريخِ ـ من العصرِ العباسيِّ إلى العهدِ العثمانيِّ ـ مُجتمعاً أهليَّاً زاخراً بتنظيماتِهِ سواءٌ تلكَ الّتي ترتكزُ

1) ألبرت حوراني ، **الفكر العربي في عصر النهضة** (١٧٩٨ – ١٩٣٩) ، مرجع سابق ، ص٤٥

* نظام الملل : قام هذا النظام على الأساس الفقهي الإسلاميّ القديم الذي يقسم العالم إلى "دار الإسلام" و "دار الحرب" ، أما دار الإسلام فهي التي يحكمها إمام مسلم ويسود فيها الشرع الإسلاميّ وقد انقسمت بدورها إلى مسلمين و أهل ذمة ، وقد كان هذا النظام قروسطيا برمته ، إذ جعل من الطوائف غير المسلمة مجتمعات منعزلة عن بعضها في قواقع دينية مغلقة وتتمتع باستقلال ذاتي في كل ما يمس شؤونها الدينية و المدنيّة ، ولقد اعتبرت أيضا الجاليات الغربية التجارية في الإمبراطوريّة مللا مستأمنة من أهل الذمة كان القناصل رؤساؤها، وسرى عليها ما سرى على الملل الأخرى " انظر جمال باروت ، **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشرَ** ، دمشق، منشورات وزارة الثقافة ، ١٩٩٤ ، ص١٧ .

2) ألبرت حوراني ، **الفكر العربي في عصر النهضة** (١٧٩٨ – ١٩٣٩) ، مرجع سابق ص٤٦

3) وجيه كوثراني : **المجتمع المدنيّ و الدولة في التاريخ العربي** ، بيروت، ندوة مركز دراسات الوحدة العربية حول المجتمع المدنيّ و الديمقراطيّة ، ١٩٩٢ ص١٢٤

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٧٤٤٤٤٧

على الحرفةِ، والتجارةِ اللتينِ انتظمتا في أصنافٍ مندمجةٍ في غالبِ الأحيانِ مع طريقةٍ من الطرقِ الصوفيَّةِ ، أو تلكَ القائمةَ على أساسِ التكافلِ الاجتماعيِّ، و النفعِ العامِّ، و تقديمِ الخدماتِ الاجتماعيَّةِ كالطبابةِ، والتعليمِ، و مُبرّاتِ اليتامى، والمعاقينَ والّتي شكّلَ الوقفُ أحدَ أهمِّ أُسسها، والإطارَ المؤسَّسيَّ لها)[1].

في الحقيقةِ لا أستطيعُ أن أنكرَ صحةَ ما أوردَهُ كوثراني حولَ رؤيتِهِ للمجتمعِ الإسلاميِّ الذي حملَ ديناميةً اجتماعيَّةً عبَّرَتْ عن نفسِها بابتداعِ أشكالٍ من التنظيماتِ، والمؤسَّساتِ الأهليَّةِ كالأصنافِ، والوقفِ الّتي استمرَّتْ في العديدِ من المدنِ الإسلاميَّةِ إلى زمنٍ ليسَ ببعيدٍ عن زمانِنا هذا ، أي إلى مطلعِ النصفِ الثاني من القرنِ العشرينَ ، ولكنّني لا أستطيعُ أن أوافقَهُ على نظرتِهِ اللاتاريخيَّةَ إلى المجتمعِ الإسلاميِّ ، حيثُ لم يتوقَّفْ وجيه كوثراني عندَ التكوينِ السياسيِّ، والاجتماعيِّ للدولةِ الإسلاميَّةِ في مختلفِ حقباتِها (ابتداءً من الفترةِ الأمويَّةِ ، مروراً بالفتراتِ العباسيَّةِ، والفاطميَّةِ، والسلجوقيَّةِ، والمملوكيَّةِ، وصولاً إلى مرحلةِ الدولةِ العثمانيَّةِ) ولو فعلَ ذلكَ لكانَ بإمكانِهِ أن يلاحظَ تَراجُعَ أحوالِ الحِرَفِ، والزراعةِ، والتجارةِ، لاسيَّما في عهدِ العثمانيِّينَ .

لكنَّ كوثراني لم يفعلْ ذلكَ ليبرهنَ للقارئِ أنَّ انفصالَ السلطةِ عن مجتمعِها هوَ أمرٌ محمودٌ، وايجابيٌّ ، وهو الذي أدّى إلى هذهِ الفعاليَّةِ المجتمعيَّةِ ، وهنا أختلفُ معهُ أيضاً إذ لا يمكنُني أن أتصوَّرَ مُجتمعاً في القرنِ الثامنَ عشرَ يخلو من هذه الفعالياتِ أياً كانَتْ طبيعةُ العلاقةِ بينَ السلطةِ، ومجتمعِها، ومهما بلغَتْ درجةُ تقدُّمٍ، أو تخلُّفِ ذلكَ المجتمعِ.

لقد أغفلَ الباحثُ السابقُ مسألةً في غايةِ الأهميَّةِ ، وهيَ المنعكسُ السلبيُّ لاختلالِ السلطةِ العثمانيَّةِ، وانفصالِها عن مجتمعِها على الأوضاعِ الاجتماعيَّةِ بشكلٍ عامٍّ ، ومن هنا يمكنُني التساؤلُ كيفَ للتجارةِ، والحرفةِ أن تزدهرا في المدينةِ العربيَّةِ مع انعدامِ الشروطِ الأساسيَّةِ لازدهارِهما ، أي توفُّرِ الأمنِ أو تأمينِ أسبابِ الاتصالِ، وغيرِهما، والّتي هي من مهامِ السلطةِ في المقامِ الأوّلِ ؟ وكيفَ ستزدهرُ الزراعةُ في ضوءِ الاستغلالِ الذي مارسَهُ الملتزمونَ على الفلاحينَ، والذي لم يكنْ إلاّ نتيجةً طبيعيَّةً لاختلالِ السلطةِ، وانفصالِها عن مجتمعِها؟!

وبناءً على ما سبقَ يمكنُني القولُ: بأنَّ التحوُّلاتِ الّتي شهدَتْها مؤسَّساتُ السلطةِ العثمانيَّةِ ومراكزِها ، قد تركَتْ أثراً سلبيَّاً على الواقعِ الاجتماعيِّ في الإمبراطوريَّةِ العثمانيَّةِ لاسيَّما منذُ مطلعِ القرنِ السابعَ عشرَ ، حيثُ عانى الفلاّحُ في الريفِ من نظامِ الالتزامِ الجائرِ، وفُرِضَتْ عليهِ الضرائبُ الكثيرةُ، والمجحفةُ ، وابتُزت منهُ الأموالُ وانتُزِعَ أحياناً منهُ المحصولُ الضروريُّ لحياتِهِ ، الأمرُ الذي أضرَّ بالاقتصادِ الزراعيِّ، ولم يضمنْ في أحسنِ الحالاتِ ، إلاّ

---

1) وجيه كوثراني : المجتمع المدنيّ و الدولة في التاريخ العربي ، مرجع سابق ص ١٢٦ –١٢٧

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

إعادةَ الإنتاجِ البسيطِ ، فتقلَّصَتْ بنتيجةِ ذلكَ مساحةُ الأراضي المزروعةِ، وأضحَتْ ظاهرةُ هروبِ الفلاّحِ من الأرضِ من أبرزِ الظواهرِ المتفشيةِ في جميعِ أنحاءِ الإمبراطوريَّة.

أمَّا بالنسبةِ للمدينةِ ، فعلى الرغمِ من ممارسةِ الحرفِ، والتجارةِ في المدينةِ إلاَّ أنَّها لم تكنْ أكثرَ من مراكزَ إداريَّةٍ لإقامةِ الباشاواتِ الأتراكِ ، ولم يكنْ وضعُ الحرفةِ الّتي مورسَتْ في المدينةِ بأحسنَ حالاً منَ الزراعةِ ، إذ أصابَ التدهورُ الكبيرُ الطوائفَ الحرفيَّةَ، ولم تستطعِ الحرفةُ الّتي ارتبطَتْ بنظامٍ تقليديٍّ أن ترتقيَ إلى مستوى الصناعة[1] .

أمَّا التجارةُ فعلى الرغمِ من انتعاشِ التجارةِ العالميَّةِ الذي صادفَ حُكمَ الأتراكِ للأقطارِ العربيَّةِ، فإنَّ ذلكَ لم يكنْ في مصلحةِ المنتجينَ من فلاّحينَ، وحرفيّينَ لأنَّ التبادلَ جرى بينَ الموادِ الخامِّ الّتي انتزعَها الإقطاعيونَ كريعٍ عينيٍّ، وبين سلعِ الترفِ، والاستهلاكِ الأجنبيَّةِ، فضلاً عن انعدامِ الشرطِ الأساسيِّ لازدهارِ التجارةِ ، وهوَ السلامةُ الشخصيَّةُ للتاجرِ، وممتلكاتِهِ ممَّا حدا بمعظمِ التجارِ – ومن أجلِ الحفاظِ على ممتلكاتِهِم – إلى تحويلِ أموالِهِم إلى كنوزٍ أي سحبِها من التداولِ ، كما عرقلَ نظامُ الامتيازاتِ تطوّرَ رؤوسِ الأموالِ في الدولةِ العثمانيَّةِ لأنَّهُ وضعَ التجَّارَ المحليينَ في وضعٍ غيرِ متكافئٍ في الحقوقِ مع التجَّارِ الأوروبيينَ الذينَ كانوا يدفعونَ الرسومَ مرَّةً واحدةً بينما كان التجَّارُ المحليينَ يدفعونَها مرَّاتٍ عدة[2].

يُمكنُني التمّييزُ على الصعيدِ الاقتصاديِّ بينَ نظامينِ اقتصاديّينِ عرفَتْهُما الإمبراطوريَّةُ العثمانيَّةُ منذُ نشأتِها حتّى اندثارِها، وهُما : نظامُ تحصيلِ الضرائبِ التقليديِّ المعروفُ باسمِ (التيمارِ) وهوَ النظامُ الذي طَّبقَتْهُ الدولةُ العثمانيَّةُ منذُ عهدِ السلطانِ مرادِ الأول (١٣٨٩-١٤٠٢م)[3] حتّى أواخرِ النصفِ الثاني من القرنِ السادسَ عشرَ ، وكانَ مُنتشراً بشكلٍ واسعٍ في آسيةِ الصغرى، والبلقانِ ، أمَّا في الأقطارِ العربيّةِ، فلم يكنْ مُنتشراً إلا في الأقسامِ الواقعةِ شمالَ سوريَّةَ، والعراقِ.[4]

لقد ورثَ العثمانيُّونَ أسسَ، و ملامحَ هذا النظامِ عن السلاجقةِ، واحتفظوا بكثيرٍ من المبادئِ الّتي كانَتْ مُتبعةً في أيامِهِم ، لاسيَّما ذلك المبدأُ الذي يقضي بأن تُقسَّمَ الأراضيَ المفتوحةَ إلى إقطاعيَّاتٍ متفاوتةِ المساحةِ، والقيمةِ ، تُعطى أصغرُها للسباهيةِ (فرسانِ الجيشِ العثمانيِّ) لقاءَ خدماتِهِم العسكريَّةِ ، وتُعطى أحسنُها وأكبرُها بصفةِ (زعامتْ) لضباطِ السباهيةِ الأعلى مركزاً، وكفايةً قتاليَّةً ، بشرطِ أن يُسلِّحوا عدداً من الجندِ يتناسبُ مع إقطاعياتِهِم[5]

---

1)حسين السيد حسين ، **تاريخ العرب الحديث والمعاصر** ، مرجع سابق ، ص٦٣-٦٤ .
2) أحمد برقاوي ، **محاولة في قراءة عصر النهضة** ، مرجع سابق ، ص٢٣- ٢٤ .
3) محمد فريد بك : **تاريخ الدولة العلية العثمانيّة** ، القاهرة ،مطبعة محمد أفندي مصطفى بحوش قدم مصر المحمية ، ط١ ، ١٨٩٣ ص١٨
4)حسين السيد حسين، **تاريخ العرب الحديث و المعاصر** ، مرجع سابق ص٦٣
5) محمود محمد الحويري : **تاريخ الدولة العثمانيّة في العصور الوسطى** ، القاهرة ،المكتب المصري لتوزيع المطبوعات ، ط١ ٢٠٠٢ ص ٢٥٢

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لقد كان الإقطاعُ العسكريُّ أحدَ أهمِّ العواملِ الّتي مكّنَت العثمانيّينَ من تحقيقِ الانتصاراتِ الباهرةِ على جميعِ الجبهاتِ، ولاسيَّما في الأناضولِ، وأوروبّا ، وذلكَ لما يوفرُهُ هذا النظامُ من مزايا عديدةٍ ، فهوَ يضمنُ زراعةَ الأرضِ من جهةٍ ، ويضمنُ حصولَ السلطةِ زمنَ الحربِ على قواتٍ من الفرسانِ، والجنودِ دونَ تكاليفَ تُذكرُ، ومن جهةٍ ثالثةٍ، فإنَّ هذا النظامَ كانَ يُخفِّفُ العبءَ على الخزينةِ، فلا تدفعُ الدولةُ زمنَ السلمِ مرتباتٍ للسباهيةِ وضباطِهم(1) ،أمَّا في النصفِ الثاني منَ القرنِ السادسَ عشرَ بدأتِ الدولةُ العثمانيَّةُ بالإيقافِ التدريجيِّ لهذا النظامِ لأسبابٍ عديدةٍ، ومتشعِّبةٍ أذكرُ منها:

١)الممارساتُ السلبيَّةُ الّتي قامَ بها الجنودُ السباهيةُ تجاهَ الفلاحينَ الأمرُ الذي أدَّى إلى هجراتٍ واسعةٍ من الأريافِ إلى المدنِ التي تمخّضَ عنها خللٌ في التوزيعِ الديموغرافيِّ داخلَ الإمبراطوريَّة ، كما أدَّى أيضاً إلى اندلاعِ الثوراتِ لاسيَّما في الأناضولِ ، ففي الأعوامِ (١٥٩٠–١٦١٠م) قامَتْ في أريافِ الأناضولِ ثوراتُ السُلالي الأولى (العصاباتُ القرويَّةُ المسلَّحةُ)، واستمرت هذه الاضطراباتُ طوالَ القرنِ السابعَ عشرَ بأكملِهِ(2) .

٢) فسادُ الولاةِ العثمانيّينَ ، فمعَ اتسَّاعِ الإمبراطوريَّةِ العثمانيَّةِ اتسَّاعاً مطَّرداً اضطَّرَ السلاطينُ العثمانيُّون أن يتركوا للولاةِ أمرَ الإقطاعِ الصغيرِ نسبيَّاً، ولكنَّ الولاةَ بدلَ أن يُقطعوا ما في حوزتِهم من التيماراتِ للجنودِ السباهيةِ أصبحوا يمنحونَها لأتباعِهِم الخصوصيّينَ ، حتّى ذهبوا إلى أبعدَ من ذلكَ فأصبحوا يُسرِّحونَ جنودَهُم ، لذلكَ حاولَ السلطانُ سليمانُ القانونيُّ (١٥٢٠–١٥٦٦م) أنْ يضعَ حدّاً لتلكَ الممارساتِ بإصدارِ قانونِ نامه في العامِ ١٥٣٠م ،والذي نصَّ على نزعِ الإقطاعِ التحكميِّ من أيدي الولاةِ، وإلزامِهم بتقديمِ شهادةٍ بالرجلِ الذي يُرغَبُ في منحِهِ الإقطاعَ(3)

٣) التحوّلاتُ الّتي شَهِدَتْها مراكزُ السلطةِ، ومؤسَّساتُها في فترةِ الأوجِ ، لاسيَّما تلكَ النقلةُ النوعيَّةُ الّتي شهدَها الجيشُ الإنكشاريُّ في عهدِ محمَّدٍ الفاتحِ ،حيثُ أصبحَتِ الإنكشاريَّةُ بنتيجةِ ذلكَ التعديلِ العلامةَ البارزةَ في التنظيمِ العسكريِّ العثمانيِّ والّتي بدأتْ تُهمِّشُ قِوى التنظيمِ الإقطاعيِّ، والقِوى العسكريَّةِ الأُخرى ، فتعاظمَ من جرَّاءِ ذلكَ حجمُ النفقاتِ العسكريَّةِ، واشتدَّتْ حاجةُ الدولةِ إلى الأموالِ بفعلِ احتياجاتِ الحربِ المندلعةِ على نحوٍ شبهِ دائمٍ في الولاياتِ خاصَّةً في أقاليمِ السلطنةِ الأوروبيَّةِ(4)

---

1) إسماعيل أحمد ياغي : **الدولة العثمانيّة في التاريخ الإسلاميّ الحديث** ، مرجع سابق ص ٨٨

2) زهير غزال : **الاقتصاد السياسيّ لدمشق خلال القرن التاسع عشرَ** ، دمشق، ترجمة ملكة أبيض ،وزارة الثقافة ٢٠٠٨ ، ص٤١ – ٤٢ .

3) حسين السيد حسين : **تاريخ العرب الحديث و المعاصر** ، مرجع سابق ص ٤٥

4) فؤاد خليل : **الفكر العربي والانكسار البنيوي** ، بيروت ،الفارابي ط١ ٢٠٠٢ ص١٦٢ – ١٦٣

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لذلكَ لجأ الحُكامُ العثمانيُّونَ بدءاً من عهدِ سُليمانَ القانونيِّ إلى تأجيرِ أراضي الإمبراطوريَّةِ للملتزمينَ ، ثمَّ اتسَّعَ تطبيقُ نظامِ الالتزامِ(*) في الدولةِ ، فاشتملَ في عهدِ السلطانِ مرادِ الثالثِ (١٥٧٤-١٥٩٥م) على الإقطاعياتِ العسكريَّةِ، وكافةِ صنوفِ الأراضي الأخرى ، ممَّا كانَ يُقلِّلُ من مداخيلِ بيتِ المالِ المركزيِّ الذي بدأَ منذُ أواخرَ القرنِ السادسَ عشرَ يمرُّ بارتباكاتٍ ماليَّةٍ ضاغطةٍ سرعانَ ما تحوَّلَتْ إلى أزمةٍ ماليَّةٍ خانقةٍ أخذَتْ عناصرُها تتجذَّرُ في أداءِ النظامِ الاقتصاديِّ العثمانيِّ طيلةَ القرنينِ اللاحقينِ، ولاسيَّما بعدَ توقُّفِ إيراداتِ الغنائمِ كنتيجةٍ لتوقُّفِ الفتوحاتِ، وانقطاعِ وارداتِ الضرائبِ الّتي كانَتْ تُفرضُ على بضائعِ الشرقِ بعدَ اكتشافِ طريقِ رأسِ الرجاءِ الصالحِ[1]

إنَّ تاريخَ الدولةِ العثمانيَّةِ في القرنينِ السابعَ عشرَ، والثامنَ عشرَ، يعكسُهُ بنسبةٍ كبيرةٍ سياقُ تحوُّلِ الإقطاعيَّةِ العسكريَّةِ إلى مزرعةٍ ضريبيَّةٍ ينحصرُ دورُها الأساسيُّ في تأديةِ الضريبةِ المتوجَّبةِ عليها في ظلِّ نظامِ الالتزامِ ،والذي كانَ حصيلةَ الانفكاكِ المُتمادي بينَ السلطةِ المركزيَّةِ، والقوى العسكريَّةِ المتحدِّةِ حولَها ، وبالتالي دخولُ الدولةِ في طورِ الانحدارِ، والتراجعِ الذي اتصفَ بالنهبِ المعمّمِ الّذي مارسَهُ الملتزمونَ، وكثرةُ العصيانِ، والتمردِ في صفوفِ الانكشاريةِ[2].

ومن الطبيعيِّ في أوضاعٍ سياسيَّةٍ، واجتماعيَّةٍ، واقتصاديَّةٍ كهذهِ أنَّ تتخلَّفَ الحياةُ الثقافيَّةُ تَخلُّفاً مُريعاً حيثُ اقتصرَتِ العلومُ عندَ العربِ في هذهِ الحقبةِ الزمنيَّةِ على المعلوماتِ القديمةِ في أصولِ الدينِ، والفقهِ، والنحوِ، والصرفِ، وبعضِ الحسابِ البسيطِ، والفلكِ القديمِ لمعرفةِ أوقاتِ الصلاةِ ، فاكتفى العربُ باجترارِ المعلوماتِ القديمةِ دونَ الإقدامِ على أيِّ تجديدٍ ، فقدْ كانَ عُلماءُ الدينِ يُشكِّلونَ الطبقةَ الفكريَّةَ الوحيدةَ يُشاركُهُم في ذلكَ مشايخُ الطرقِ الصوفيَّةِ الّتي عمَّ انتشارُها في جميعِ أنحاءِ البلادِ العربيَّةِ .

أشرفَ العلماءُ بالإضافةِ إلى دورِهم في إدارةِ شؤونِ الدولةِ على التربيةِ، والتعليمِ ، وأصبحَ العلمُ حكراً على أُسرٍ معيَّنةٍ ، وغدَتْ طبقةُ العلماءِ طبقةً اجتماعيَّةً ذاتَ امتيازاتٍ خاصَّةٍ، واتخذَتْ مُوقفاً صلباً تجاهَ كلِّ تجديدٍ ، فعلى سبيلِ المثالِ لا الحصرِ قاومَ رجالُ الدينِ إدخالَ المطابعِ إلى الدولةِ العثمانيَّةِ، وطباعةَ الكتبِ الدينيَّةِ الإسلاميَّةِ ، فلما مُنِحَ إبراهيمُ المتفرّقةَ (المجريُّ الأصلِ) رخصةً لتأسيسِ أوّلِ مطبعةٍ في اسطنبولَ في النصفِ الأوّلِ منَ القرنِ

* الالتزام في المصطلح الإداري و المالي العثمانيّ هو التعهد من قبل فرد أو مجموعة من الأفراد من ذوي العصبية بسداد المال الميري السنوي المقرر على قرية أو مجموعة من القرى بواقع سعر معين للفدان الواحد ، يتحدد حسب جودة الأرض ، وبذلك لم تكن الدولة تتعامل مع الفلاحين مباشرة و إنما تطرح حصص الالتزام بطريق المزايدة ،وكانت مدة الالتزام سنة واحدة. **للمزيد** إسماعيل أحمد ياغي: **الدولة العثمانيّة في التاريخ الإسلاميّ الحديث** ، مرجع سابق ص ٨٨

1) أحمد برقاوي ، **محاولة في قراءة عصر النهضة** ، مرجع سابق ، ص٢٢ – ٢٣ .

2) فؤاد خليل : **الفكر العربي والانكسار البنيوي**، مرجع سابق ص١٦٤

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الثامنَ عشرَ، صدرَتْ فتوى تنصُّ على طباعةِ المعاجمِ، والكتبِ التاريخيَّةِ، وبعضِ الكُتُبِ العلميَّةِ فقط[1].

أمَّا بالنسبةِ للتصوُّفِ ، فقد بلغَتِ الصوفيَّةُ في الدولةِ العثمانيَّةِ في القرنِ الثامنَ عشرَ شأواً بعيداً، فانضمَ إليها أعدادٌ كبيرةٌ من العلماءِ ، فأصبحوا شيوخاً متصوِّفينَ ، ولم يتردَّدُوا في إعلانِ الفناءِ في اللهِ، ووحدةِ الوجودِ ، وأصبحَ في القرنِ الثامنَ عشرَ من الصعبِ التمييْزُ بينَ المسجدِ والتكيَّةِ ، كما كانَ البعضُ من شيوخِ المتصوِّفةِ أمثلةً صارخةً في الفسادِ ، حيثُ تنكرُّوا لتعاليمِ الإسلامِ ، بشربِ الخمرِ، وتعاطي الحشيشِ، والأفيونِ ، فكانَ من آثارِ ذلكَ أن عمَّتْ روحُ اللامبالاةِ ، واللامسؤوليَّةِ ، فانتشرَ الفسادُ في مختلفِ الأوساطِ الاجتماعيَّةِ، وأصيبَتِ البلادُ بانحطاطٍ ثقافيٍّ عامٍّ [2]

لقد أجمعَتْ غالبيةُ المصادرِ التاريخيَّةِ والأدبيَّةِ الَّتي وصفَتِ الحقبةَ الزمنيَّةَ ،لاسيَّما أواخرَ القرنِ الثامنَ عشرَ على أنَّ درجةَ التخلُّفِ الثقافي قد بلغَتِ النهاياتِ القصوى ، حتّى لا يكادُ القارئُ في عصرِنا الراهنِ أنْ يتخيَّلَ تلكَ الأوضاعَ مهما جَنَحَ به الخيالُ ، فالسائحُ الفرنسيُّ (مسيو فولني) الذي زارَ مصرَ أواخرَ ذلكَ القرنِ ، كتبَ في مذكراتِه: (إنَّ الجهلَ في هذه البلادِ عامٌّ شاملٌ ، مثلُها في ذلكَ مثلُ سائرِ البلادِ التركيَّةِ ، يشملُ الجهلُ كلَّ طبقاتها ، ويتجلَّى في كلِّ جوانبِها الثقافيَّةِ من أدبٍ، وعلمٍ ،وفنٍّ ، والصناعاتُ فيها في أبسطِ حالاتِها ، حتّى إذا فسدَتْ ساعتُكَ لن تجدَ من يُصلحَها ، إلاّ أن يكونَ أجنبيَّاً) ، وأمَّا القُنصلُ الروسيُّ في القاهرةِ (دوهاميل) فقد تحدَّثَ في تقريرِه الذي كتبَهُ عن حالةِ مصرَ عندما تولاَّها محمَّد علي عامَ ١٨٠٥م حيثُ قالَ في ذلكَ التقريرِ (إنَّ مصرَ ليسَ فيها أكثرَ من مائتينِ يعرفونَ القراءةَ، والكتابةَ ، باستثناءِ الكتبةِ القِبْطِ) ، كما ذكرَ (بورنج) في تقريرِه عن التجارةِ في بلادِ الشامِ أنَّهُ (لم يكنْ في دمشقَ أو حلبَ بائعٌ واحدٌ للكتبِ)[3] .

خلاصةُ القولِ: إنَّ السببَ الرئيسَ الذي يمكنُ أنْ أعزوَ إليهِ ضعفَ، وانحطاطَ الدولةِ العثمانيَّةَ هو دخولُ السلطةِ في دورةٍ من الأزماتِ الداخليَّةِ المستمرَّةِ، والمتعدِّدةِ الأوجهِ، والّتي انعكسَتْ سلباً على المجتمعِ سواءٌ على الصعيدِ الاقتصاديِّ، أو الاجتماعيِّ، أو الثقافيِّ ، وتمخَّضَ عن ذلكَ تفاقمُ النزعاتِ الانفصاليَّةِ ،وتخلُّفُ، وجمودُ الحياةِ الثقافيَّةِ، والفكريَّةِ فضلاً عن تخلُّفِ النظامِ الإقطاعيِّ الذي تركَ آثاراً سلبيَّةً على القوى الإنتاجيَّةِ في الدولةِ، وبالتالي فإنَّ: ذلكَ أدَّى إلى انحلالِ الإمبراطوريَّةِ المتراميةِ الأطرافِ، والّتي لم يتمَّ إنشاؤها نتيجةَ التطوُّرِ الاقتصاديِّ والاجتماعيِّ ، بلْ نتيجةَ الاحتياجاتِ العسكريَّةِ للنظامِ الإقطاعيِّ العثمانيِّ في مجرى حروبِ

1) علي المحافظة ، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (١٧٩٨ – ١٩١٤)** بيروت، الأهلية ، ١٩٧٥ ص ١٣
2) المرجع سابق ص (١٥ - ٢٠)
3) **للاطلاع على الأمثلة الثلاث السابقة أنظر** لرفاعة رافع الطهطاوي : **الأعمال الكاملة** الجزء الأول : التمدن والحضارة والعمران ، تحقيق محمد عمارة ، بيروت ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط١ ، ١٩٧٣ ، ص١٠ - ١١

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

هدفُها السلبُ، والنهبُ ، لهذا كانَ توحيدُ شعوبٍ مختلفةٍ لها مستوياتٌ حضاريَّةٌ متباينةٌ بصورةٍ عسكريَّةٍ في دولةٍ مترامية الأطرافِ مسألةً غيرَ عمليَّةٍ ولا تتفقُ مع المعطياتِ النفسيَّةِ لحياةِ الشعوبِ، وهكذا كانَتْ تلكَ المرحلةُ مرحلةَ تراجعٍ، وتخلفٍ لتصبحَ تلكَ الإمبراطوريَّة فريسةً سهلةً في نهايةِ المطافِ لاستعمارٍ جديدٍ في مرحلةٍ تاريخيَّةٍ لاحقةٍ .

المبحث الثالث : الأحداثُ السياسيَّةُ الكبرى الّتي واكبَتْ "عصرَ النهضةِ" و أثرُها في تغييرِ الواقعِ الاجتماعيِّ والثقافيِّ السائدِ :

شهدَتْ خواتيمُ القرنِ الثامنَ عشرَ، وبداياتُ القرنِ التاسعَ عشرَ سلسلةً من الأحداثِ السياسيَّةِ البارزةِ الّتي حدَّدتْ بشكلٍ أساسيٍّ مُستقبلَ الدولةِ العثمانيَّةِ .

وعادةً ما يتمُّ الربطُ بينَ هذه الأحداث من جهةٍ، وما يُعرَفُ بعصرِ النهضةِ (العربيّةِ – الإسلاميّةِ) من جهةٍ أخرى ، وهذه الأحداثُ هيَ :

١- ظهورُ الحركاتِ، والدعواتِ الإصلاحيَّةِ السلفيَّةِ .

٢- الحملةُ الفرنسيَّةُ على مصرَ .

٣- مشروعُ محمَّد علي باشا في مصرَ .

٤- المشاريعُ الإصلاحيَّةُ في الدولةِ العثمانيَّةِ (التنظيماتُ) .

٥- الإصلاحاتُ الدستوريَّةُ، وعهدُ الأمانِ في تونسَ.

المطلب الأول : ظهورُ الحركاتِ و الدعواتِ الإصلاحيَّةِ السلفيَّةِ :

كانَتْ ردودُ الفعلِ الأولى على مظاهرِ الضعفِ، والفسادِ، والانحلالِ الّتي أصابَتِ المجتمعاتَ العربيّةَ ردوداً دينيَّةً ، فظهرَتْ في أطرافِ العالمِ الإسلاميِّ مجموعةُ حركاتٍ سياسيَّةٍ ذاتِ خطابٍ دينيٍّ سلفيٍّ .

قامَتْ هذه الحركاتُ بتشخيصِ وضعِ المسلمينَ في خطابِها الفكريِّ على اعتبارِ أنَّهم انحرفوا عن التعاليمِ القرآنيَّةِ، وتوجُهاتِ الرسولِ في نصوصِ سُنَّتِهِ ، وأنَّهُ لا طريقَ لإصلاحِهم إلاّ بالرجوعِ إلى منابعِ الإسلامِ الأولى ، ومن ثمَّ لابُدَّ من مقاومةِ البدعِ، والشعوذةِ، والتصوفِ الشعبيِّ المنحرفِ، وكلُّ ما يُمكنُ أن تُشتَمَّ منهُ رائحةُ شركٍ واضحٍ، أو خفيٍ حمايةً للتوحيدِ، وحرصاً على صفاءِ العقيدةِ ، وبذلكَ حاربَتِ السلفيَّةُ الزوايا، والتبرُّكَ بالقبورِ ، كما استبعدَتِ التراثَ الفقهيَّ والعقائديَّ، المُتأخِّرَ للإسلامِ نظراً لكونِ هذا التراثِ حافزاً على التقليدِ، ومسيئاً لفهمِ القرآنِ(١) ومن أشهرِ هذهِ الحركاتِ : الحركةُ الوهابيَّةُ في شبهِ الجزيرةِ العربيَّةِ، والحركةُ السنوسيَّةُ في شمالي إفريقيا، والحركةُ المهديَّةُ في السودانِ.

---

1) إحميدة النيفر ومحمد الوقيدي ، **لماذا أخفقت النهضة** ، مرجع سابق ، ص٢٣ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

تُنسبُ الحركةُ الوهابيَّةُ إلى محمد بن عبد الوهاب الذي وُلِدَ في قريةِ العُيينةِ في نجدٍ عامَ ١٧٠٣م ، والذي بدأ يدعو إلى إسلامِ السلفِ، ويُبشرُ بفكرِ ابنِ حنبل، وابن تيمية، وابن قيِّم الجوزيِّة ، ويركِّزُ على إصلاحِ العقائدِ، وتقويمِ التصوُّراتِ، وتصحيحِ العباداتِ ، فحَكَمَ بالشركِ الظاهرِ، والجليِّ على المتوسلينَ إلى اللهِ بالأولياءِ والصالحينَ، والمشاهدِ، والمزاراتِ ، والرموزِ ، بلْ رأى أنَّ شركَهُم أعظمُ من شركِ الجاهليَّةِ الأولى، ورفضَ– كما صنعَ أعلامُ السلفيَّةِ الأولى– أن يَحتكمَ لغيرِ النصوصِ ، فهاجمَ القياسَ ، حتّى ولو كانَ صحيحاً، وأعرضَ عن التأويلِ في فهمِ النصوصِ، وتفسيرِها، وأعلنَ أنَّ الرأيَ لا وزنَ لهُ بجانبِ النصوصِ[1] ، وبذلك التقَتْ حركتهُ مع الحركةِ السنوسيَّةِ[*]، فهما تتشاركانِ في الدعوةِ إلى تجديدِ الدينِ بالعودةِ إلى الأصولِ (أي العودةِ بالإسلامِ إلى نقائه الأولِ، واعتبارِ الكتابِ والسُّنَّةِ مصدري الشريعةِ الإسلاميَّة) كما تتشاركانِ في رفضِ فكّريَّةِ السلطنةِ العثمانيَّةِ لِما أثقلَ إسلامَها من خرافاتٍ، وبدعٍ ، ولكنَّ الطريقةَ السنوسيَّةَ مزجَتِ الشريعةَ بشيءٍ من التصوُّفِ ، فهي بالشريعةِ تُجدِّدُ الدينَ عندما تعودُ إلى منابعِهِ كي تفهمَ عقائدَهُ، وشعائرَهُ، وشرائعَهُ وهي بالتصوُّفِ تستعينُ على تربيةِ النفسِ، وتقويمِ السلوكِ ، مع ميلٍ ملحوظٍ إلى الشريعةِ ، وابتعادٌ عن الطرقِ الصوفيَّةِ المتطرِّفةِ كالعروسيَّةِ، والعيسويِّةِ، والرفاعيَّةِ، والسعديَّةِ، الّتي لجأتْ لبعضِ الأساليبِ كوخزِ الوجهِ بالإبرِ، وأكلِ الزجاجِ، والوقوعِ في الغيبوبةِ كوسائلَ للاتصالِ بالذاتِ الإلهيِّةِ ، كما خلَتْ أذكارُ السنوسيينَ من الموسيقى، والحركاتِ الراقصةِ، والإيقاعيَّةِ ، وبالتالي لم يجدِ الوهابيونَ في هذه الطريقةِ بدعةً بلْ سمحوا بوجودِها في الحجازِ، وكانَتْ بذلكَ استثناءً فريداً [2]، ليسَ هذا فحسبُ بلْ يمكنُ العثورَ على نقاطِ التقاءٍ بينَ الحركتينِ على الصعيدِ الفكريِّ ، فقدْ دعَتِ الوهابيَّةُ إلى أن تعودَ قيادةُ المسلمينَ إلى العربِ الأمناءِ على الإسلامِ حيثُ قالَ أحدُ أئمةِ الوهابيِّنَ بفخرٍ في معرضِ حديثِهِ عن الإمامةِ وشروطِها: (إنَّهُ إذا كانَ نوالُها (أي الإمامةُ) بالاختيارِ ، فالعربُ أحقُّ بها منَ الأتراكِ)[3] وهيَ تُماثِلُ إلى حدٍّ كبيرٍ دعوةَ السنوسيَّةَ إلى (حصرِ الإمامةِ في قريشٍ)[4]، وعلى ما يبدو أنَّ هذهِ الفكرةَ السابقةَ قد تمَّ التخلِّي عنها لصالحِ فكرةِ المهديَّةِ الّتي تبنَّاها علماؤُهُم وعامتُهُم في عهدِ محمد المهديِّ السنوسيِّ (١٨٥٩ – ١٩٠٤م)، ولم تكنْ لتظهرَ هذهِ الفكرةُ عندَهُم من قبلُ[5] ، وهيَ الفكرةُ ذاتُها الّتي تبنَّتها حركةٌ إصلاحيَّةٌ أخرى، وهيَ الحركةُ المهديَّةُ في السودانِ، والّتي تُنسبُ إلى

1) محمد عمارة : **الاستقلال الحضاري** ، القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر ، ط١ ، ٢٠٠٧ ، ص٣٦

* وهي حركة إصلاحية سلفية وطريقة صوفية تنسب إلى مؤسسها محمد بن علي السنوسي الذي ولد في مستغانم في الجزائر ولكن احتلال الفرنسيين لبلاده منذ عام ١٨٣٠ جعله يؤسس حركته في ليبيا .

2) علي المحافظة ، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة** (١٧٩٨-١٩١٤) مرجع سابق ص٥٧ - ٦٠

3) ألبرت حوراني : **الفكر العربي في عصر النهضة** (١٧٩٨ – ١٩٣٩) مرجع سابق ، ص٥٦

4) علي المحافظة ، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة** (١٧٩٨-١٩١٤) مرجع سابق ص٥٨ (المبدأ السادس)

5) المرجع السابق نفسه

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

مؤسِّسها محمد بن أحمد بن السيد عبد الله الذي ولدَ في جزيرةِ لبيبٍ بالسودانِ وكانَ متصوفاً في البدايةِ، وفي عامِ ١٨٨٠م أصبحَ شيخاً لإحدى الطرقِ الصوفيَّةِ المنتشرةِ في السودانِ ، وفي العامِ ١٨٨١م أعلنَ نفسَهُ مهدياً، وادَّعى أنَّ الرسولَ(ﷺ) جاءَهُ في الرؤيا، وكلَّفَهُ بالمهديَّةِ، فدعا محمد بن أحمد الناسَ إلى الإيمانِ بهِ مهديَّاً، وإلى الهجرةِ إليهِ، والجهادِ معَهُ لإقامةِ الدينِ، وتحريرِ البلادِ من الأتراكِ، والأجانبَ ، وإنقاذِ الديارِ الإسلاميَّةِ من غانةَ إلى فرغانةَ [1]، وفي الحقيقةِ ليسَ هُناكَ أدنى اختلافٍ بين هذهِ الحركةِ، والحركتينِ السابقتينِ، حيث دعا المهديُّ السودانيُّ إلى العودةِ بالإسلامِ إلى ما كانَ عليهِ في عهودِهِ الأولى، واعتمادِ الكتابِ، والسُّنةِ فقط، كما حرَّمَ زيارةَ قبورِ الأولياءِ، والرقصَ، والغناءَ، وكتابةَ الحُجُبِ، وتعاطيَ الحشيشِ، وشربَ الخمرِ، و دعا إلى البساطةِ في الملبسِ، والمأكلِ، واحتفالاتِ الزواجِ، وكانَ كلُّ ذلكَ بعدَ أن أعلنَ مهديَّتَهُ[2].

من الملاحظِ إذاً اتفاقُ هذه الحركاتِ فيما بينها على الصعيدِ الفكريِّ ، ولكنَّ السؤالَ المطروحَ هنا ، لماذا ظهرَتْ هذه الحركاتُ في أطرافِ العالمِ الإسلاميِّ، وفي فتراتٍ زمنيَّةٍ غيرِ متباعدة؟ وما هوَ سببُ ظهورِها في تلكَ الفترةِ بالذاتِ ؟

يؤكِّدُ الباحثُ محمد جابر الأنصاري على أنَّ هناك تلازماً بينَ هذا النمطِ الفكريِّ السلفيِّ الذي تبنَّتهُ تلك الحركاتُ مع البيئةِ الصحراويَّةِ السائدةِ في أطرافِ العالمِ الإسلاميِّ ، حيثُ يقولُ: (إنَّ السلفيَّةَ عموماً تجدُ بيئتَها الطبيعيَّةَ في الريفِ، والباديةِ، والأطرافِ الإسلاميَّةِ الداخليَّةِ، والنائيةِ، حيثُ المؤثراتُ الأجنبيَّةُ الوافدةُ ضعيفةٌ، أو معدومةٌ، وحيثُ نمطُ الحياةِ الاجتماعيَّةِ، والإنتاجيَّةِ بسيطٌ لا يتطلَّبُ حلولاً تركيبيَّةً و إضافاتٍ جديدةً)، ثمَّ يتابعُ القولَ مُفسِّراً سببَ ظهورِ هذه الموجةِ من الحركاتِ السلفيَّةِ في العصرِ الحديثِ (لقد مثَّلتْ هذه البيئاتُ القوَّةَ الأساسيَّةَ في الإسلامِ لمقاومةِ الغزوِ الأجنبيِّ، ويكادُ يكونُ قانوناً عامَّاً في تاريخِ الإسلامِ ، وهو ازدهارُ السلفيَّةِ في أزمانِ الغزوِ الأجنبيِّ حيثُ يتطلَّبُ الموقفُ صمودَ السلفيَّةِ وحسمَها)[3] في حينِ يؤكِّدُ آخرُ وهوَ عزيز عظمة: بأنَّ هذه الحركات كانَتْ جِهَوِيَّةً تُدافعُ عن مصالحَ محليَّةٍ قَبَليَّةٍ في المقامِ الأوَّلِ حيثُ كتبَ يقولُ(لقد كانَتْ تلكَ الحركاتُ تتوخَّى إعادةَ التأكيدِ على بُنىً اجتماعيَّةٍ، وعلاقاتٍ اقتصاديَّةٍ باليةٍ ، كالدفاعِ عن العشائريَّةِ، وتصفيحِ شبكتِها بالدينِ كما في حالِ السنوسيَّةِ ، أو استصلاحِ العشائريَّةِ المصفَّحةِ بالدينِ لمركزةِ استقلالِ نجدِ الّتي تطلَّبَها موقعُها من السوقِ العالميَّةِ كما في الوهابيَّةِ، أو توسُّلِ شبكةِ العلاقاتِ العشائريَّةِ المُصفحةِ

1) محمد عماره **الاستقلال الحضاري** ، مرجع سابق ص٥٢ ، و غانة هنا مدينة إسلامية في أقصى جنوب المغرب و فرغانة مدينة إسلاميّة في بلاد ما وراء النهر والعبارة تعني هنا من مغارب العالم الإسلاميّ إلى مشارقه .
2) علي المحافظة : **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة** ، ١٧٩٨ – ١٩١٤ ، مرجع سابق ص٦٩
3) محمد جابر الأنصاري : **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، بيروت ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط١ ١٩٩٩ ص ٣٥

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بالدينِ للدفاعِ عن طرقِ تجارةِ الرقيقِ، وشبكتِها الاجتماعيَّةِ، والسياسيَّةِ كما هوَ حالُ الحركـةِ المهديَّةِ في السودانِ ، وبالتالي لم تكنْ تلكَ الحركاتُ إصلاحيةً إلا في عُرْفِ أصحابِها)[1]

في الواقعِ قد أختلفُ معَ محمد جابر الأنصاري حولَ ربطِهِ بينَ ظهورِ هذه الحركاتِ، والغزوِ الأجنبيِّ للمنطقةِ العربيَّةِ والإسلاميَّةِ ، ويبدو أنَّهُ لم يلاحظْ أنَّ الحركةَ الوهابيَّةَ قد ظهرَتْ قبلَ الحملةِ الفرنسيَّةِ على مصرَ بنصفِ قرنٍ تقريباً ، وأن محمد بن علي السنوسيَّ على الرغمِ من إدراكِهِ أنَّ الدولةَ العثمانيَّةَ في طريقِها إلى الانحلالِ ، ومع ذلكَ لم يُناصبْها العداءَ كي لا تؤثِّرَ على دعوتِهِ ، لذلكَ بدأَ بإقامةِ الزوايا في الصحراءِ مُبتعداً عن الساحلِ الذي يُحكِمُ العثمـانيُّونَ السيطرةَ عليهِ[2]، وأنَّ المهديَّ السنوسيَّ رفضَ التحالفَ مع مهديِّ السودانِ، ومساعدةَ عُرابي في مصرَ عامَ ١٨٨٢م ، والتفاهمَ مع الإيطاليينَ لإيقافِ التوسعِ الفرنسيِّ فـي تـونسَ عـامَ ١٨٨١م، وعروضَ الألمانِ لإيقافِ النفوذِ الفرنسيِّ في إفريقيا عامَ ١٨٨٢م محاولاً الابتعادَ عن المنازعاتِ الدوليَّةِ ، واضعاً نُصبَ عينيهِ ، نشرَ الإسلامِ في إفريقيا ، إلاّ أنَّهُ لم يستطعِ التمسُّكَ بمبدأِ الحيادِ هذا ، عندَما توغَّلَ الفرنسيونَ في أواسطِ إفريقيا وسيطرَ الإيطاليونَ على طرابلسِ الغربِ، فاضطرَّ إلى مُحاربتِهم ومقاومتِهم ،واستمرَّ السنوسيونَ بمقاومةِ ومقارعـةِ الاحـتلالِ الايطاليِّ لفترةٍ طويلةٍ بعدَ الحربِ العالميَّةِ الأولى[3]، وبالتالي فإنَّ ظهورَ هذهِ الحركاتِ غيـرُ مرتبطٍ أساساً بالغزوِ الأجنبيِّ حتّى وإن تزامنَتْ، وتصدَّتْ لهذا الغزوِ في أوقاتٍ لاحقةٍ ....

أما بالنسبةِ لعزيز عظمة ، فإمَّا أنَّهُ يجهلُ حقائقَ التاريخِ ، أو يقـولُ ذلـكَ خدمـةً لموقـفٍ أيديولوجيٍّ مسبقٍ! فالوهابيونَ لم يكنْ هدفُهُم مركزةَ استقلالِ نجدٍ كما ادَّعى ، والدليلُ على ذلكَ أنَّ الوهابيِّين كانوا يميلونَ إلى الاتفاقِ معَ دي لاسكارس الذي أرسلَهُ نابليونَ إلى الدرعيَّةِ في عامِ ١٨١١م ليعرضَ عليهم المساندةَ في سوريةَ، والعراقِ لقاءَ مساندتِهم في الخليجِ لقواتِهِ الّتي سيرسلُها إلى الهندِ على الاتفاقِ مع الانكليزِ الذينَ وعدوا الوهابيِّينَ بالوسـاطةِ لـدى الدولـةِ العثمانيَّةِ للاعترافِ بدولتِهم بشرطِ إيقافِ غاراتِهِم على سوريةَ، وعدمِ الاتفاقِ مع الفرنسيِّين[4]، وليسَ معنى ذلكَ أنَّ الوهابيِّين كانوا طامعينَ بتوسيعِ ممتلكاتِهم السياسـيَّةِ (بضـمِّ الشـامِ أو غيرِها) بلْ على العكسِ من ذلكَ تماماً ، وذلكَ ما تؤكِّدُهُ الوثائقُ التاريخيَّةُ ولاسـيَّما الرسـائلَ الّتي بعثَ بها سعود بن عبد العزيز، وعليّان الضـبيني أحدُ قوّادِ سعود إلى يوسف باشا كنج والي دمشقَ في آب عام١٨١٠م [5]

1) عزيز عظمة : **العلمانية من منظور مختلف** ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط ١ ١٩٩٢ ص٨١
2)حسين السيد حسين ، **تاريخ العرب الحديث و المعاصر** ، مرجع سابق ، ص١٩٩
3) علي المحافظة ، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة** ، ١٧٩٨ – ١٩١٤ مرجع سابق ، ص٥٦
4) زكريا قورشون ، **العثمانيون وآل سعود في الأرشيف العثماني** (١٧٤٥– ١٩١٤) ، الدار العربية للموسوعات ، ط١ ، ٢٠٠٥ ص ٨٤
5) للإطلاع على هذه الرسائل انظر عبد العزيز نوار : **النهضة العربية الحديثة** ، (دون مدينة نشر) ، عين للدراسات والنشر ، ط١ ٢٠٠٢ ص(٢٤٣- ٢٥٠)

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

حيثُ نجدُ في ختامِ الرسالةِ دعوةً لوالي الشامِ إلى الأخذِ بالدعوةِ فإنْ آمنَ ظلَّ حاكماً على تلكَ البلادِ ، أما بالنسبةِ لما ذكرهُ عن الحركةِ السنوسيَّةِ، فالعكسُ صحيحٌ تماماً، فالحركةُ السنوسيَّةُ نجحَتْ في إصلاحِ المجتمعِ البدويِّ بأن دفعَتِ الأفرادَ إلى العملِ، والإنتاجِ، وبثَّتْ في نفوسِهم عقيدةً دينيَّةً نظَّمَتْ سلوكَهُمْ، ووجَّهَتْهُ إلى طريقِ البناءِ ، فنشأَ في الصحراءِ الليبيَّـةِ مجتمـعٌ متعاونٌ تسودُهُ روحُ الإخوَّةِ، والسلامِ[١]

في الواقعِ لا يمكنُ تفسيرَ ظهورِ هذه الحركاتِ إلا كنتيجةٍ لانتشارِ البدعِ، والخرافاتِ، والتخلُّفِ الثقافيِّ العامِّ في المجتمعاتِ الإسلاميَّةِ ، فمن الملاحظِ أنَّ ما يجمعُ هذه الحركاتِ هـوَ أنَّهـا جعلَتِ الهمَّ الدينيَّ أساسَ عملِها، كما استغلَتْ تلكَ الحركاتُ الدينيَّةُ الفراغَ السياسيَّ الحاصـلَ بنتيجةِ ضعفِ السلطةِ المركزيَّةِ العثمانيَّةِ فتطوّرتْ ، واكتسبَتْ طابعاً سياسيَّاً.

على أيِّ حالٍ لم تستطعْ هذهِ الموجةُ من الحركاتِ السلفيَّةِ أن تستوعبَ ذاتياً إمكانيَّةَ إنتاجِ فكرةِ الدولةِ الحديثةِ بسببِ بداوةِ البيئةِ الّتي نشأتْ بِها بالإضافةِ إلى مواريثِها السلفيَّةِ الّتي قد تصلحُ للإجابةِ على ما تثيرُهُ بيئتُها البدويَّةُ البسيطةُ من مشكلاتٍ، ولكنَّها لا تصلحُ بالتأكيدِ لمجتمعاتٍ أكثرَ تعقيداً، كما أنَّهُ لم يكنْ من بينِ همومِ هذه الحركاتِ، وأهـدافِها الاضـطلاعُ بإصـلاحٍ اقتصاديٍّ، أو سياسيٍّ، أو اجتماعيٍّ لتحسينِ مستوى معيشةِ المسلمينَ، وزيادةِ رفاهيَّتِهم ، بـلْ كانَتْ عبارةً عن حركاتٍ نشأتْ في أطرافِ العالمِ العربيِّ الإسلاميِّ ذي البيئـةِ الصـحراويَّةِ القَبَليَّةِ لا في مركزِهِ المُتحضّرِ نسبيَّاً بالمقارنةِ مع أطرافِهِ، ولعلَّ ذلك قلَّلَ من حظوظِهـا فـي بلورةِ نهضةٍ إسلاميَّةٍ، ولكنَّها مع ذلكَ مهَّدَتِ البيئةَ الفكريَّةَ والسياسيَّةَ للانفتاحِ علـى ألـوانٍ أخرى من التجديدِ والإصلاحِ غيرَ تلكَ الّتي تستطيعُ المنظومةُ الإسلاميَّةُ التقليديَّةُ " السلفيَّةُ " أن تفرجَ عنها ، وأقصدُ هُنا بالضبطِ الإصلاحيَّةَ التوفيقيَّةَ والّتـي يُعتَبـرُ الطهطـاويُّ وعبـده، والأفغانيُّ، والكواكبيُّ من أبرزِ رجالاتِها[٢].

المطلب الثاني : التدَّخل الأوروبي في البلاد العربيّة الإسلاميّة :

اتَّخذَ التدَّخلُ الأوروبيُّ في الشؤونِ الداخليَّةِ للدولةِ العثمانيَّةِ أشـكالاً متعـدِّدةً ، منهـا نظـامُ الامتيازاتِ الممنوحِ للتجارِ الأجانبِ، والمشارُ إليهِ سابقاً، والذي لم يؤثِّر على التجارةِ الداخليَّةِ، والخارجيَّةِ وحسبْ ، بلْ عرقلَ تطوّرَ الرأسمالِ الوطنيِّ ، يضافُ إلى ذلكَ أنَّ هذه الامتيازاتِ أعطَتِ الدولُ الأوروبيَّةُ آنذاكَ حقَّ حمايةِ جماعاتٍ بكاملِها داخلَ الإمبراطوريَّةِ ، فمنذُ القـرنِ السادسَ عشرَ مُنِحَتْ فرنسا حقَّ حمايةِ الكاثوليكِ الأوروبيِّينَ بكنائسِهم، وكهنتِهم في الأراضي

1) علي المحافظة ، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ، ١٧٩٨ - ١٩١٤** مرجع سابق ، ص٦١

2) يقينا أن الإصلاحية التوفيقية ليست امتداداً تلقائياً لتراث الوهابيَّة و روادفها ، لأن إشكاليتها مختلفة جوهرياً عن إشكالية الثانية (الوهابية و روادفها)، حيث كانت إشكالية الوهابيَّة و روادفها هو نبذ التقليد المتأخر وتكريس عقيدة التوحيد ، في حين كانت إشكالية الإصلاحية التوفيقية هي التقدم والنهضة ووجوب التماس أسبابهما . انظر عبد الإله بلقزيز ، **الدولة في الفكر الإسلاميّ المعاصر** ، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط١ ، ٢٠٠٢ ص٢١-٢٢

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

العثمانيَّةِ، ثمَّ وسَّعَتْ فرنسا تلكَ الحمايةَ تدريجياً حيثُ أصبحَتْ تشملُ الكاثوليكَ العثمانيَّينَ، والإرسالياتِ الأوروبيَّةِ العاملةِ بينَهم.

لقد كانَت الطوائفُ المسيحيَّةُ تزدادُ ثروةً وثقافةً طوالَ القرنِ الثامنَ عشرَ نتيجةَ الحمايةِ الأجنبيَّةِ الّتي وفَّرَتْ لأبناءِ تلكَ الطوائفِ منافعَ تجاريَّةً، وماليَّةً ، حيثُ أصبحوا وكلاءَ التجارةِ الأوروبيَّةِ في المنطقةِ ، فارتفعَ مع هذا الغنى مستواهُم الثقافيُّ، واشتَّدَ شعورُهم الطائفيُّ[1]، وبذلكَ أثرَتْ تلكَ الامتيازات على اللحمةِ الاجتماعيَّةِ المفكّكةِ أصلاً في الإمبراطوريَّة نتيجةَ نظامِ المِلل.

وفي أواخرِ القرنِ الثامنَ عشرَ أصبحَتِ السلطةُ المركزيَّةُ العثمانيَّةُ عاجزةً عن حُكمِ ولاياتِها حُكماً مباشراً، وانحصرَ الحُكمُ الفعليُّ بيدِ بعضِ العصبيَّاتِ المحليَّةِ في معظمِ الولاياتِ ، في الوقتِ الذي كانَ فيهِ التنافسُ على أشُدِّه بينَ الدولِ الأوروبيَّة لتحقيقِ مكاسبَ اقتصاديَّةٍ، وتوسيعِ دائرةِ نفوذِها في الولاياتِ العثمانيَّةِ جنوبَ البحرِ المتوسطِ .

فخلالَ عشرِ سنواتٍ فقط ١٧٧٥ــ١٧٨٥م يمكنُ أن نلحظَ ارتفاعاً في معدَّلاتِ الاتفاقيَّاتِ، والمعاهداتِ بينَ الدولِ الأوروبيَّةِ (بريطانية، النمسا، فرنسا، هولندا) و القوى المحليَّةِ (المماليكِ في مصرَ، الأسرةِ القرمانليَّةُ في ليبيا والداياتِ والباياتِ في تونس والجزائر)، والّتي لم يسبقْ عقدُ مثلِها في فترةٍ محدودةٍ كتلك ، ودونَ الرجوعِ إلى السلطةِ العثمانيَّةِ المركزيَّةِ في الآستانةِ ، ومن أبرزِ هذهِ الاتفاقياتِ (اتفاقيَّةُ الملاحةِ، والتجارةِ بينَ مصرَ، وبريطانيا الّتي عُقِدَتْ في القاهرةِ في ١٧٧٥/٣/٧م والّتي وقعَّها عن الجانبِ المصريِّ محمد أبو الذهب، والاتفاقيَّةُ المصريَّةُ الفرنسيَّةُ بتاريخ ١٧٨٥/١/٩م، والاتفاقيَّةُ بينَ ديتروجيه المفوضِ الفرنسيِّ في مصرَ مع رئيسِ جماركِ مصرَ يوسف كسّاب بتاريخ ١٧٨٥/١/٢٣م بالإضافةِ إلى اتفاقياتٍ مماثلةٍ مع حكامِ طرابلسَ، وتونسَ، والجزائرِ، والمغربِ)[2]

لقد كانَ لهذه الاتفاقياتِ، وهذا التنافسِ دلالةٌ خطيرةٌ ، فهُما يشيرانِ إلى سعيٍ حثيثٍ من قِبَلِ الدولِ الأوروبيَّةِ لإحياءِ الطريقِ العالميِّ بين الشرقِ، والغربِ عبر مصرَ على نحوِ ما كانَتْ عليهِ الحالُ حتّى أواخرِ القرنِ الخامسَ عشرَ، ذلك الطريقُ الذي ستسعى فرنسا للهيمنةِ عليهِ ثأراً لهزيمتِها المذلةِ أمامَ بريطانيا في حربِ السنواتِ السبعِ [3] ، مستغلةً الضعفَ، والانهيارَ الذي أصبحَتْ فيهِ الإمبراطوريَّةُ العثمانيَّةُ، والذي اتضَّحَ خلالَ الحربِ الروسيَّةِ العثمانيَّةِ

1) ألبرت حوراني ، **الفكر العربي في عصر النهضة** (١٧٩٨ – ١٩٣٩) ، مرجع سابق ، ص٥٨ .

2) عبد العزيز نوار : **النهضة العربية الحديثة** ، مرجع سابق ، ص(٦٥ -٩١)

3) انتهت هذه الحرب بصلح باريس في عام١٧٦٣و خسرت فيها فرنسا معظم مستعمراتها في الأمريكيتين و الهند **للمزيد** : عبد العزيز نوار و محمود جمال الدين : **التاريخ الأوروبي الحديث من عصر النهضة إلى الحرب العالمية الأولى** ، مدينة النصر دار الفكر العربي ،ط١، ١٩٩٩ ص ٢٧٠ -٢٧١

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

(١٧٦٨ــ١٧٧٢م) والّتي انتهَتْ بتوقيعِ اتفاقية (قوجك قنيجاري)* في عامِ١٧٧٤م والّتي كشفَتْ بوضوحٍ عن ضعفِ الدولةِ العثمانيَّةِ، وعجزِها عن حمايةِ ولاياتِها ، ثـمَّ تـلا ذلـكَ الحملـةُ الفرنسيَّةُ الّتي قادَها نابليون بونابرت على مصرَ في العامِ ١٧٩٨م ، والّتي تعدُّ من أهمِّ أشكالِ التدخُّلِ الأوروبيِّ في شؤونِ الولاياتِ العثمانيَّةِ والذي بدأ يتصاعدُ بوتائرَ قياسيَّةٍ منذُ أواخـرَ القرنِ الثامنَ عشرَ إلى أن اتسمَّ بالطابعِ العسكريِّ، والسيطرةِ المباشرةِ بعدَ أن اتضَّحَ ضـعفُ الإمبراطوريَّةِ العثمانيَّةِ، وانحطاطُها.

يربطُ معظمُ المؤرخينَ بين الدوافعِ الّتي تقفُ خلفَ إرسالِ الحملـةِ المـذكورةِ، والظـروفِ الداخليَّةِ الّتي مرَّتْ بها فرنسا منذُ قيامِ الثورةِ، وصراعِها المستمرِّ مع الدولِ الأوروبيَّةِ حيـثُ يؤكدون (أنَّ قيامَ الثورةِ الفرنسيَّةِ بما تضمنَّتهُ من مبـادئَ سياسـيَّةٍ، واجتماعيَّـةٍ أوروبيَّـةٍ، وعالميَّةٍ، ومن ثمَّ الخوفُ من انتشارِ عدوى الثورةِ إلى مختلفِ أرجاءِ القارةِ الأوروبيَّةِ ، قـد دفعَ الدولَ الأوروبيَّةَ الأخرى ــ النمسا، وبروسيا، وبريطانيا ــ إلى التكتُّـلِ للقضـاءِ علـى الثورةِ، ومبادئِها، إلاّ أنَّ تفوُّقَ الفكرِ، والقدراتِ العسكريَّةِ الفرنسيَّةِ فضلاً عـن مهـارةِ قـادةِ الجيشِ الفرنسيِّ الّتي أسهمت في نقلِ المعركةِ إلى أراضي الخصومِ كلُّ ذلكَ أدَّى إلى نجـاحِ فرنسا في إنزالِ الهزيمةِ بالنمسا وبروسيا ، وبالتالي تفكيكِ عرى هذا التحالفِ ، لتبقى بريطانيا وحيدةً في مواجهةِ فرنسا ، ولكنَّ تفوُّقَ الأسطولِ البريطانيِّ المرابطَ في بحرِ المانشِ حالَ دونَ نقلِ المعركةِ إلى قلبِ الجزرِ البريطانيَّةِ ، لذلكَ آثرَتْ حكومةُ الإدارةِ الفرنسيَّةِ توجيهَ ضـربةٍ لانجلترا عن طريقِ احتلالِ الطريقِ المؤدِّيةِ إلى مستعمراتِها في الهندِ)[١].

في الحقيقةِ إن هذا التحليلَ صحيحٌ ، ولكن إلى حدٍّ ما ، فالهدفُ المُعلنُ للحملةِ كان بالفعلِ هوَ إنزالَ ضربةٍ قويَّةٍ بانكلترا وذلكَ من خلالِ الإخلالِ باتصالِها مع مُستعمراتِها في الهندِ ، وهذا ما تؤكِّدُهُ معُظمُ الوثائقِ، ولاسيَّما منشوراتُ، وبياناتُ نابليون إلى جنودِهِ قبلَ وصولِ الحملـةِ إلى مصرَ(*).

ولكنَّني أعتقدُ أن الربطَ بينَ الثورةِ الفرنسيَّةِ، ومبادئِها، والصراعِ الأوروبيِّ الـذي تمخَّضَـتْ عنهُ هذه الحملةُ أمرٌ غيرُ دقيقٍ من الناحيَّةِ التاريخيَّةِ ، فلوعُدنا إلى الفترةِ السابقةِ لقيامِ الثـورةِ لوجدْنا أنَّ الصراعَ كانَ مُحتدماً بينَ فرنسا، وانكلترا ، وأقصدُ هُنا بالضبطِ حـربَ السـنواتِ السبعِ (١٧٥٦-١٧٦٣م) وما أرتبطَ بِها من تداعياتٍ، والّتي تتمثّلُ بحربِ الاستقلالِ الأمريكيَّةِ

---

*) وقعت هذه المعاهدة ٢١ تموز ١٧٧٤م وكانت من أقسى المعاهدات في التاريخ العثمانيّ ، اعترفت الدولة العثمانيّة باستقلال القرم وإقليم بساربيا (رومانيا) ومنطقة قوبان في القفقاس كما نصت المعاهدة على أن تعطى روسيا حريّة الملاحة في البحر الأسود وأن تدفع الدولة العثمانيّة غرامة حربية لروسيا وتعترف بحق روسيا في حماية النصارى الأرثوذكس من رعايا الدولة العثمانيّة **انظر** إسماعيل أحمد ياغي : **الدولة العثمانيّة في التاريخ الإسلاميّ الحديث** ، مرجع سابق ص ١٢٣ -١٢٤

١)**انظر**:عبد العزيز نوار و محمود جمال الدين: **التاريخ الأوروبي الحديث من عصر النهضة إلى الحرب العالمية الأولى**، مرجع سابق ص(٢٩٤ ــ ٢٩٧) **وكذلك** عبد الله عبد الرازق إبراهيم: **تاريخ أوروبا من النهضة حتى الحرب الباردة** مرجع سابق ص(١٢٩ -١٣٠)

*) للإطلاع على منشورات نابليون لجنوده منذ إقلاع الحملة من ميناء طولون وحتى وصول الحملة إلى ميناء الإسكندرية **انظر** عبد العزيز نوار : **النهضة العربية الحديثة** ، مرجع سابق ص(٩٥ -١٠١)

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

(١٧٧٦- ١٧٨٣م) ،وقيامِ الثورةِ الفرنسيَّةِ ، فبعدَ الهزيمةِ الكبرى لفرنسا في حربِ السنواتِ السبعِ أمامَ انكلترا ، سعَتْ فرنسا للانتقامِ من انكلترا، فقدَّمَت المعونةَ للشعبِ الأمريكيِّ خلال حربِ الاستقلالِ ، ولكنَّ ذلكَ كانَ ذا نتائجَ كارثيَّةٍ على الخزينةِ الفرنسيَّةِ، الأمرُ الذي دفعَ لويس السادسَ عشرَ ملكُ فرنسا لدعوةِ مجلسِ الطبقاتِ إلى الانعقادِ لفرضِ ضرائبَ جديدةٍ على الشعبِ الفرنسيِّ ، ثمَّ تطوّرتِ الأمورُ بعدَ رفضِ ممثلي العامَّةِ الإجراءاتِ المتبعَّةَ في التصويتِ، فسارَتِ الأمورُ كما هو معروفٌ باتجاهِ الثورةِ ، وبالتالي فإنَّ قيامَ الثورةِ كانَ أحدَ نتائجِ الصراعِ وليسَ سبباً رئيسيَّاً فيهِ، ومن جهةٍ أخرى ،فإنَّهُ من المستبعدِ أن يكونَ السببُ في الصراعِ الفرنسيِّ ــ الانكليزيِّ هو مبادئَ الثورةِ الفرنسيَّةِ ، فمن المعروفِ للجميعِ أنَّ بريطانيا عرفَتْ هذهِ المبادئَ قبلَ فرنسا بكثيرٍ ، كما أنَّ نظامَ الحُكمِ فيها كانَ برلمانياً منذُ عامِ ١٦٨٨م، ومن جهةٍ أُخرى، فأنَّ تطوّرَ الأحداثِ على الساحةِ الأوروبيَّةِ يكشفُ لنا حقيقةَ هذا الصراعِ ومحركاتِهِ الأساسيَّةِ ، حيثُ لم تعلنْ انكلترا الحربَ على فرنسا إلاّ بعد نجاحِ فرنسا بانتزاعِ بلجيكا في عامِ ١٧٩٣م من النمسا، وفتحِ ميناءِ(الشلدت) للتجارةِ الأمرُ الذي انعكسَ سلباً على نشاطِ ميناءِ لندنَ المقابلِ لهُ.

وبالتالي فأنَّ كلَّ هذهِ المؤشِّراتِ تدفعُني لتبنِّي وجهةِ النظرِ الّتي تقولُ: بأنَّ الصراعَ المتواصلَ بين انكلترا، وفرنسا، والّتي لم تكنْ الحملةُ الفرنسيَّةُ إلاّ حلقةً من حلقاتِهِ ، كانَ صراعاً على المستعمراتِ، والطرقِ التجاريَّةِ، فاستفحلَ التدخُّلُ الأوروبيُّ في الأقطارِ العربيَّةِ، وعلى جميعِ الصُعدِ مدفوعاً بشكلٍ أساسيٍّ بمتطلباتِ الثورةِ الصناعيَّةِ الّتي بدأَتْ توجِّهُ سياساتِ الدولِ الأوروبيَّةِ في ظلِّ الحُكمِ البرجوازيِّ نحو الاستعمارِ، والسيطرةِ المباشرةِ سواءٌ في الوطنِ العربيِّ أم في بقيَّةِ أنحاءِ العالمِ(١).

وعلى الرغمِ من كلِّ ما ذكرتُهُ، فإنَّهُ لا يستطيعُ أحدٌ أن يُنكرَ بعضَ الجوانبِ الإيجابيَّةِ لتلكَ الحملة حيثُ فتحَتْ أبوابَ العالمِ العربيِّ، والإسلاميِّ على الحضارةِ الغربيَّةِ الحديثةِ بما اشتملَتْ عليهِ من مبادئَ سياسيَّةٍ، وأنظمةٍ إداريَّةٍ، وعلومٍ، وآدابٍ، وفنونٍ، وطباعةٍ، وصحافةٍ، وغيرها.

فعلى سبيلِ المثالِ أصدرَ نابليون بونابرت في اليومِ الثاني لاحتلالِهِ الإسكندريةَ بياناً باللغةِ العربيَّةِ افتتحَهُ بالدعاءِ الإسلاميِّ التقليديِّ : " باسمِ اللهِ الرحمنِ الرحيمِ ، لا إلهَ إلاّ اللهُ ، ولا ولدَ ولا شريكَ لهُ في مُلكِهِ " إلاّ أنَّ البيانَ جاءَ بمبدأٍ جديدٍ ، فقد ذكرَ أنَّهُ صادرٌ عن الحكومةِ الفرنسيَّةِ (المبنيَّةِ على أساسِ الحريَّةِ، والمساواةِ)، ثمَّ يمضي البيانُ في تطبيقِ ذلكَ المبدأَ على مصرَ، فيقولُ :(إنَّ جميعَ الناسِ متساوونَ أمامَ اللهِ ، وإنَّ الشيءَ الذي يفرقُهُم عن بعضهِم هو

---

(١) حسين السيد حسين ، تاريخ العرب الحديث و المعاصر ، مرجع سابق ، ص١١٩

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

العقلُ، والعلومُ فقط ، وبينَ المماليكِ، والعقلِ، والفضائلِ تضاربٌ ، فماذا يُميِّزُهُم عن غيرِهِم حتّى يستأثِروا بحُكمِ مصرَ وحدَهُم، ويختصّوا بكُلِّ شيءٍ حسنٍ فيها)، ثمَّ يتابعُ البيانُ(لقد زالَ حُكمُهُم الآنَ، ومنَ الآنِ فصاعداً لا ييأسُ أحدٌ من أهالي مصرَ من الدخولِ في المناصبِ السامية، ومن اكتسابِ المراتبِ العاليةِ، فالعلماءُ الفضلاءُ بينكمْ سيديرونَ الأمورَ وبذلكَ يَصلُحُ حالُ الأمَّةِ كلِّها)، ثمَّ يختمُ البيانُ بهذهِ الكلماتِ :(لعنَ اللهُ المماليكَ، وأصلحَ حالَ الأمَّةِ المصريَّةِ)[1]، وبالفعلِ أسَّسَ نابليون بعد احتلاله للقاهرةِ ديواناً عموميّاً ضمَّ أبرزَ مشايخِ مصرَ، وأعيانِها (كان عددُهُم تسعةَ أشخاصٍ كلُّهُمُ منَ المصريينَ)، ولم يكنْ ذلكَ بالطبعِ حُبّاً بالمصريينَ، أو بغيةَ تعليمِهم كيفَ يحكمونَ أنفُسَهُم بأنفُسِهِم، ولكن لتحقيقِ هدفِ الفرنسيينَ في كسبِ الشعبِ، وتحييدِهِ ما أمكنَ لمواجهةِ التطوّراتِ الكبرى المتوقعَّةَ ، وبالفعلِ لقد أسدى ذلكَ الديوانُ خدمةً كبيرةً للاحتلالِ الفرنسيِّ، ولاسيَّما من ناحيةِ البياناتِ الّتي كانَ يُصدِرُها في أعقابِ ثورةِ القاهرةِ الأولى (الّتي اندلعَتْ ضدَّ الاحتلالِ الفرنسيِّ في ٢١/ ١١/ ١٧٩٨م)[2]، ومن الملاحظ أنَّ أسلوبَ الحُكمِ الذي انتهجَهُ نابليون في مصرَ، والذي لم يكنْ مألوفاً فيها سابقاً وهو إشراكُ ممثلينَ عن الأهالي في إدارةِ شؤونِ البلادِ ، أصبحَ فيما بعدُ أحدَ مطالبِ المفكرينَ، والمثقَّفينَ العربِ في أواخرِ القرنِ التاسعَ عشرَ ، إلاّ أنَّهُ كانَ من المستبعدِ حتّى، ولو طالَ الاحتلالُ الفرنسيُّ لمصرَ أن ينجحَ بونابرت في مسعاهُ هذا ، فقد كتبَ عبد الرحمن الجبرتي مؤرِّخاً لهذهِ الحملةِ – وهوَ من مشايخِ الأزهرِ – (هيَ – أي الحملةُ الفرنسيَّةُ – أوَّلُ سني الملاحمِ العظيمةِ، والحوادثِ الجسيمةِ ، والوقائعِ النازلةِ ، والنوازلِ الهائلة، وتضاعفِ الشرِّ، وترادفِ الأمورِ ، وتوالي المحنِ، واختلالِ الزمنِ، وانعكاسِ المطبوعِ ، وفسادِ التدبيرِ، وحصولِ التدميرِ، وعمومِ الخرابِ)[3].

لم يكنْ هذا الموقفُ قاصراً على الجبرتي، بلْ شملَ أيضاً معظمَ مشايخِ مصرَ الذينَ رفضوا استبدالَ قاضي القضاةِ التركيِّ الأصلِ الذي فرَّ من مصرَ بقاضٍ مصريٍّ، فعينوا بديلاً عنهُ صبياً قاصراً بهدفِ إبقاءِ المنصبِ شاغراً، ولم ينتخبوا الشيخَ العريشي لهذا المنصبِ إلاّ بعدَ تهديدِ نابليونَ لَهُم [4].

على أيِّ حالٍ لقد كانَتْ تلكَ الحملةُ ذاتَ نتائجٍ مهمَّةٍ على كافَّةِ الأصعدةِ ، ومن أبرزِ نتائجِها:

١) لعبَتْ تلكَ الحملةُ دوراً كبيراً في اليقظةِ الفكريَّةِ، والعلميَّةِ للعربِ في القرنِ التاسعَ عشرَ ، حيثُ فتحَتْ أبوابَ الوطنِ العربيِّ، والعالمِ الإسلاميِّ على الحضارةِ الغربيَّةِ ، فلقد رافقَ نابليونَ في حملتِهِ فريقٌ من العلماءِ الفرنسيِّينَ في الرياضياتِ، والهندسةِ، والطبِّ، والجغرافيَّةِ،

---

1) ألبرت حوراني ، **الفكر العربي في عصر النهضة** (١٧٩٨ – ١٩٣٩) مرجع سابق ص٧٠ .
2) عبد العزيز نوار : **النهضة العربية الحديثة** ، مرجع سابق ص ١٣٦ ـ ١٣٧
3) سلامة موسى ، **ما هي النهضة** ، تقديم محمد كامل الخطيب ، دمشق، دار البعث ، ٢٠٠٤ ،ص١٣
4) عبد العزيز نوار : **النهضة العربية الحديثة** ، مرجع سابق ص١٦٣

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

كما جلبَ أيضاً مطبعتينِ إحداهُما فرنسيَّةٌ، وأخرى عربيَّةٌ ، وأسسَّ في مصرَ مجمعاً علميَّاً على غرارِ المجمعِ العلميِّ الفرنسيِّ وأنشأ مرصداً، ومتحفاً، ومختبراً ، كما أصدرَ صحيفتينِ باللغةِ الفرنسيَّةِ (Le Decade Egyptien) وهيَ صحيفةٌ اقتصاديَّةٌ خُصِصَّتْ لنشرِ أبحاثِ المجمعِ العلميِّ المصريِّ، وكانَتْ تصدرُ كلَّ عشرةِ أيَّامٍ مرَّةً ، و(Le Courrier d'Egypte) الناطقةَ بلسانِ السلطاتِ الفرنسيَّةِ، وكانَتْ تصدرُ مرَّةً كلَّ أربعةِ أيامٍ بالإضافةِ إلى إصدارِهِ صحيفةً باللغةِ العربيَّةِ (التنبيهُ) لنشرِ بياناتِهِ للناسِ ، غيرَ أنَّ السنواتِ القليلةَ الّتي قضتْها الحملةُ في مصرَ ، وانصرافَها إلى توطيدِ الحُكمِ الفرنسيِّ في البلادِ ، لم تُتِحْ للمصريينَ إمكانيَّةَ التفاعلِ معَها[1].

٢) لقد كشفَتْ هذه الحملةُ عن مدى تعلُّقِ المصريِّينَ بالخلافةِ العثمانيَّةِ ، ويتضحُ ذلكَ من خلالِ رفضِهم لكلِّ الإجراءاتِ، والجهودِ الّتي بذلَها نابليونَ، وبشكلٍ غيرِ مباشرٍ لرفعِ يدِ العثمانيِّينَ عن مصرَ ، أي من خلالِ انتهاجِهِ سياسةً قطريَّةً تكونُ إدارةُ مصرَ مصريةً، وليسَتْ تحتَ خلافةٍ، أو جامعةٍ إسلاميَّةٍ ، وهو أمرٌ أخفقَ نابليون في تحقيقِهِ رغمَ إدراكِهِ لهُ قبلَ احتلالِهِ لمصرَ، والدليلُ على ذلكَ خلوُّ منشوراتِهِ الموجهةِ للمصريينَ من أيِّ إساءةٍ للسلطانِ، والصدرِ الأعظمِ ، وادعاؤُهُ في أوَّلِ منشورٍ لَهُ بتاريخِ ١/٧/ ١٧٩٨م بأنَّهُ جاءَ لمحاربةِ المماليكِ أعداءِ السلطانِ، وأنَّ السلطانَ هوَ صديقٌ تقليديٌّ للفرنسيينَ)[2].

٣) صحيحٌ أنَّ الفترةَ القصيرةَ الّتي قضاها نابليون في مصرَ لم تكنْ فترةَ تأثيرٍ، وحسمٍ في قوى الإنتاجِ، وعلاقاتِها، إلاَّ أنَّهُ كانَ من أبرزِ نتائجِ تلكَ الحملةِ ظهورُ الشعبِ كقوَّةٍ جديدةٍ في مقاومةِ المحتلِّ، وظهورُ زعاماتٍ شعبيَّةٍ ، كانَ لها دورٌ فعَّالٌ في فرضِ محمَّد علي والياً على مصرَ .

٤) كانَتِ الحملةُ الفرنسيَّةُ فاتحةً لمرحلةٍ جديدةٍ عنوانُها الأبرزُ(السيطرةُ المباشرةُ على ولاياتِ السلطنةِ، وأقاليمِها العربيَّةِ)، وبالفعلِ لم يمضِ أكثرُ من ثلاثةِ عقودٍ على تلكَ الحملةِ ، حتّى عادَتْ فرنسا، واحتلَّتْ الجزائرَ ١٨٣٠م، وكانَتْ تلكَ أولى محطَّاتِ السيطرةِ المباشرةِ، ثمَّ تعاقبَتِ المحطَّاتُ، وبوتائرَ قياسيَّةٍ ففي عامِ ١٨٣٩م احتلَتْ بريطانيةُ عدنَ ووضعَتْها تحتَ الحمايةِ ، وفي عامِ ١٨٦٠م دخلَتِ القواتُ الفرنسيَّةُ إلى جبلِ لبنانَ ، ثمَّ غزتْ فرنسا تونسَ عام ١٨٨١م وفي العامِ التالي احتلَّتْ بريطانيا مصرَ ، وفي العامِ ١٩١١م سيطرَتْ ايطاليا على ليبيا ، ومن ثمَّ كانَتِ المحطةُ الكبرى بعدَ هزيمةِ العثمانيِّينَ في الحربِ العالميَّةِ الأولى ، أيّ

1) علي المحافظة ، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ، ١٧٩٨ – ١٩١٤** مرجع سابق ، ص٢٣ -٢٤
2) عبد العزيز نوار : **النهضة العربية الحديثة** ، مرجع سابق ص ١٠٤

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ما يجري، فهو لا يهمُّهُ أن يحلَّ حاكمٌ محلَ آخرَ، فالكلُّ يأتي مُتسلّطاً، وإنْ أظهرَ الرأفةَ، والعدلَ في بداياتِ أيامِهِ ، وقد حدثَ هذا في تاريخِهِ مرّاتٍ كثيرة ، وما محمد علي إلاّ واحدٌ من أولئكَ، كما لا فرقَ عندَهُ إن توقَّفَتِ المعاملُ، أو دارَتْ ، بلْ في توقُّفِها راحتُهُ[1].

٦) لقد كشفَتْ معاهدةُ لندنَ عام١٨٤١م عن مدى هشاشةِ ذلكَ المشروع ، وتمثَّلَتْ هشاشتُهُ في سعيِ محمد علي لوضعِ الجيشِ في مركزِ تطوُّرِ الاقتصادِ المصريِّ ، فالجيشُ الذي بلغَ عديدُهُ ١٥٠٠٠٠ عام ١٨٣٢م ، وأصبحَ ٢٧٦٠٠٠ جندي تحتَ السلاحِ عامَ ١٨٣٨م تقلَّصَ بموجبِ تلكَ المعاهدةِ إلى ١٨٠٠٠ جندي وبذلكَ حُرِمَ محمد علي من سوقٍ مضمونةٍ لمنتجاتِ مصانعِهِ، وبنتيجةِ ذلكَ أصبحَ من الصعبِ جدّاً إجراءُ المزيدِ من التصنيعِ، وعندَها اضطرَّ محمد علي للتخلي عن احتكاراتِهِ، وتوقفَتِ المصانعُ، وفقدَتِ الحكومةُ المبالغَ الّتي حصلَتْ عليها من جرَّاءِ تلكَ الاحتكاراتِ[2] .

كما فتحَتْ تلكَ المعاهدةُ بابَ مصرَ على مصراعَيْهِ أمامَ النظامِ الرأسماليِّ العالميِّ ، وهي عمليَّةٌ ساعدَ عليها دونَ شكٍّ كبارُ الملاَّكينَ العقاريينَ الذينَ كانوا حريصينَ على وضعِ حدٍّ للنظامِ الاحتكاريِّ ليتمكَّنوا من بيعِ منتجاتِهِم مباشرةً إلى التجارِ الأوروبيِّينَ دونَ وساطةٍ من الحكومةِ ، الأمرُ الذي أدَّى إلى ظهورِ طبقةِ التجَّارِ الّتي تلعبُ دورَ الوسيطِ بينَ السلعةِ الأوروبيَّةِ والسوقِ الوطنيَّةِ ، وبصياغةٍ أخرى يمكنُ القولُ لقد ظهرَ على المسرحِ الطبقيِّ في عهدِ محمد علي الإقطاعُ الجديدُ (كبارُ ملاّكي الأراضي) بعدَ إلغائِهِ نظامَ الالتزامِ ، وظهرَتْ طبقةُ التجَّارِ الكومبرادوريِّينَ في أعقابِ معاهدةِ لندنَ ، وطبقةٌ صناعيَّةٌ ارتبطَتْ بصناعةِ النسيجِ، والزيوتِ والصابونِ ، كانَتْ في غايةِ الضعفِ والارتباطِ بالفئتَينِ السابقتَينِ .

وبالتالي فإنَّ ظهورَ العلاقاتِ الرأسماليَّةِ في مصرَ خلالَ عهدِ محمد علي كانَتْ بفعلِ دخولِ الرأسمالِ الأجنبيِّ ولم تنشأْ بفعلِ حركةِ المجتمعِ الداخليَّةِ ، ولم يكنْ الرأسمالُ الأجنبيُّ مهتمَّاً أصلاً بتنميةِ القوى المنتجةِ ، فلم يعملْ على إزاحةِ العلاقاتِ الإقطاعيَّةِ من طريقِهِ، ولهذا اكتفى بتنميةِ فئاتِ التجَّارِ المعجبةِ بنمطِ الحياةِ الأوروبيَّةِ ، ولهذا لم تنشأْ في "عصرِ النهضةِ " طبقةٌ برجوازيَّةٌ صناعيَّةٌ قادرةٌ على دفعِ العلاقاتِ الرأسماليَّةِ خارجَ عالمِ التبعيَّةِ الّتي فرضَها الأوروبيُّ المسلَّحُ بالسلعةِ، ورأسِ المالِ، والقوَّةِ العسكريَّةِ. [3]

خلاصةُ القولِ : لقد كانَ مشروعُ محمد علي طموحاً إلى حدٍّ بعيدٍ، ونخبويَّاً، وكانَتْ مشكلتُهُ بالذاتِ في سعةِ طموحٍ لا تتحملُها أوضاعُ تلكَ الحقبةِ ، وفي نخبويَّةٍ عزلَتِ المشروعَ عن المجتمعِ، وقِواه ، فبرنامجُ التحديثِ العلميِّ، والصناعيِّ، والزراعيِّ والعسكريِّ الذي خاضَ

---

1) عبدو محمد: **مشروع نهضة لم يكتمل [محمد علي باشا و مصر]** مجلة الفكر السياسيّ الصادرة عن إتحاد الكتاب العرب العددان ٣٤-٣٥ السنة الحادية عشرة صيف وخريف٢٠٠٩ , الموقع الإلكتروني www.auw-dam.org

2) محمد صبري: **تاريخ العصر الحديث (مصر من محمد علي إلى اليوم)** القاهرة، مطبعة مصر ،ط٢ ، ١٩٢٧ ص ٤٦ ـ ٥٣

3) أحمد برقاوي : **محاولة في قراءة عصر النهضة** ، مرجع سابق ، ص٣٣-٣٤

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فيه، كانَ من القوّةِ والاندفاعِ إلى حدٍّ ما كانَ ليتحملَّهُ قسمٌ كبيرٌ من القوى الاجتماعيّةِ الّتي تضررَّتْ مصالحُها منهُ ، وخاصّةً مع احتكارِ السلطةِ للتجارةِ، وميلِها للسيطرةِ على الإنتاجِ الزراعيِّ ، مع اندفاعِها إلى تحديثِ النظامِ التعليميِّ، وإهمالِ مؤسّساتِ التعليمِ التقليديِّ ، وإلى ذلك يضافُ أنَّ الاندفاعَ في هذا البرنامجِ النهضويِّ اصطدمَ برفضٍ عثمانيٍّ صريحٍ استغلَّهُ الغربُ – في ما بعد – كي ينقضَّ عليهِ ، وهكذا أتى ذلكَ الطموحُ النهضويُّ المندفعُ يعبرُ عن نزوعٍ عميقٍ فيهِ إلى حرقِ المراحلِ ، واستباقِ الزمنِ الموضوعيِّ لكلِّ نهضةٍ ، باستيلادِ التقدمِ الاجتماعيِّ بعمليةٍ أشبهَ ما تكونُ بالولادةِ القيصريَّةِ ، فما كادَ يمرُّ على هذهِ التجربةِ النهضويَّةِ عقدٌ ونصفٌ على عمرِها ، حتّى أُجبِرَتْ على انكفاءٍ استراتيجيٍّ كاملٍ بموجبِ معاهدةِ عامِ ١٨٤٠م، ولا يشبهُ ذلكَ الاندفاعُ غيرُ المحسوبِ لهذا المشروعِ سوى نخبويَّتِهِ، وغربتِهِ عن السياقِ الاجتماعيِّ – الثقافيِّ للمجتمعِ المصريِّ ، وليسَتْ نخبويَّتُهُ في أنَّهُ اعتمدَ على نخبٍ غريبةٍ عن المجتمعِ المصريِّ فحسبْ ، بلْ في أنَّهُ لم يستندْ إلى واقعٍ محليٍّ موضوعيٍّ، ولا أتى ثمَّرةً لِتطوُّرٍ طبيعيٍّ فيهِ ، وإنما فُرِضَ عليهِ من فوقٍ دونَ كبيرِ جهدٍ لتبيئتِهِ ، فأتى في صورةِ تقليدٍ رثٍّ لنماذجِ النهضةِ الأوروبيَّةِ ، وكم كانَ دالاً على ذلكَ أنَّ العلماءَ سرعانَ ما تخلّوا عن مساندتِهم لهذا المشروعِ بعدَ ما استشعروا مقدارَ ما يحملُهُ في جوفِهِ من قيمٍ مجافيةٍ لنظامٍ تقليديٍّ اعتادوا والمجتمعَ المصريَّ عليهِ .

المطلب الرابع : المشاريعُ الإصلاحيَّةُ في الدولةِ العثمانيَّةِ " التنظيماتُ الخيريَّةُ " :

شعرَ الحكامُ العثمانيُّونَ بالفارقِ البارزِ بينَ الدولةِ العثمانيَّةِ، والدولِ الأوروبيَّةِ بعد انكساراتِهِم المتواليةِ تجاهَ النمسا، وروسيا ، ومن ثمَّ لاحظوا الفسادَ المستشريَ في جيشِ الدولةِ، ونظامِها الإداريِّ، وشؤونِها الماليَّةِ ، فقامَ السلطانُ محمود الأول (١٧٣٠-١٧٥٤م)، ومصطفى الثالث (١٧٥٧-١٧٧٤م) يحاولانِ الإصلاحَ بالاقتباسِ عن الأوروبيِّينَ، وأرادَ بعدَهُما السلطانُ سليم الثالث(١٧٨٩-١٨٠٧م) الذي صادفَ حُكمُهُ أيَّامَ الثورةِ الفرنسيَّةِ أنْ يسيرَ بحزمٍ في هذا الطريقِ ، فأصلحَ المدارسَ الحربيَّةَ، وبصورةٍ خاصَّةٍ البحريَّةَ والمدفعيَّةَ الّتي جعلَها تحتَ إدارةِ ضبّاطٍ فرنسيِّينَ ، وأسَّسَ في سنةِ ١٧٩٦م جيشاً حديثاً على غرارِ الجيوشِ الأوروبيَّةِ، واشتُهِرَتْ عمليَّةُ الإصلاحِ هذهِ باسمِ النظامِ الجديدِ ، إلاّ أنَّ هذه الحركةَ الإصلاحيَّةَ فَشِلَتْ لعدَّةِ أسبابٍ ، أولاً : لمعاكسةِ الظروفِ الخارجيَّةِ مثلَ حملةِ نابليونَ على مصرَ، وتجدُّدِ الحروبِ مع روسيا، وقيامِ الثوراتِ القوميَّةِ في اليونانِ بتحريضٍ من روسيا، والنمسا، ثانياً : لعجزِ الدولةِ الماليِّ ، ثالثاً: لعدمِ توفُّرِ الشروطِ المعنويَّةِ الضروريَّةِ لعمليَّةِ الإصلاحِ ، ممَّا ساعدَ الانكشاريَّةَ، وهم المستهدفونَ الأوائلُ من عملياتِ الإصلاحِ هذهِ بالتعاونِ مع العلماءِ، والجماهيرِ على خلعِ السلطانِ سليم الثالث الذي قُتِلَ، وأُلغيَ النظامُ الجديدُ، وفي الحقيقةِ إنَّ اقتباسَ الأسلحةِ، والألبسةِ الأوروبيَّةِ، وتقليدَ أنظمةِ الجيوشِ الحديثةِ، وغيرَ ذلكَ من

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الإصلاحاتِ الظاهريَّةِ لا تكفي وحدَها لقيامِ حياةٍ جديدةٍ ، إذا لم تتغيرِ الأوضاعُ الاقتصاديَّةُ، والاجتماعيَّةُ، وتتغير في الوقتِ نفسِهِ العقليةُ السائدةُ لدى الشعبِ، والحكّامِ[1].

وفي العامِ ١٨٠٨م تسلَّمَ الحُكمَ السلطانُ محمود الثاني(١٨٠٨ـ١٨٣٩م) الذي آنسَ في نفسِهِ القوَّةَ الكافيةَ للإقدامِ على خطوةِ الإصلاحِ الأولى الّتي كانَ لابدَّ منها ، فحلَّ فرقَ الانكشاريَّةِ، وأبادَها وكانَ ذلكَ في العامِ ١٨٢٦م دونَ أن يرتفعَ صوتٌ واحدٌ للدفاعِ عنها حتّى بينَ المحافظينَ المتديِّنينَ، وذلكَ بسببِ إخفاقاتِها العسكريَّةِ المتتاليةِ، ولاسيَّما إخفاقُها في إخمادِ ثورةِ اليونانِ، ثمَّ فتحَ هذا الحدثُ البابَ لنصفِ قرنٍ من الإصلاحاتِ ، فغدا من الممكنِ إنشاءُ جيشٍ جديدٍ بمساعدةِ المدربينَ الفرنسيِّينَ، والبروسيِّينَ ، ففُتِحَتْ مدارسٌ لتخريجِ الضباطِ، والأطباءِ، والموظفينَ ، وأُرسِلَتْ بعثاتٌ تربويَّةٌ إلى أوروبّا ، وأُصلِحَتْ إدارةُ الأوقافِ، واعتُمِدَ اللباسُ الحديثُ ، إلاّ أنَّ كلَّ هذا لم يكنْ إلا إصلاحاتٍ مبعثرةً لم تتعرَّضْ للقضايا الجوهريَّةِ أي الإصلاحِ السياسيِّ، والإصلاحِ الاقتصاديِّ ، وظلَّتِ الحالُ على هذا المنوالِ حتّى العامَ ١٨٣٩م حيثُ صدرَ أوَّلُ بيانٍ عامٍ لمبادئِ الإصلاحِ المعروفِ بمرسومِ غولهانه [2] .

لم يكنْ هذا المرسومُ دستوراً ، وإنَّما كانَ مجردَ وعدٍ بإدخالِ إصلاحاتٍ معينَّةٍ ، حيثُ تعهدَتِ السلطنةُ باحترامِ الحريَّاتِ العامَّةِ، والممتلكاتِ، والأشخاصِ بصرفِ النظرِ عن معتقداتِهم الدينيَّةِ، وأصلِهِم القوميِّ ، كما وعدَتِ السلطنةُ بمحاكمةِ المتهمينَ بقضايا مدنيَّةٍ، وسياسيَّةٍ بصورةٍ علنيةٍ، وبعدمِ إنزالِ العقوبةِ بأحدٍ دونَ تلكَ المحاكمةِ ، كما وعدَتْ بتوزيعِ الضرائبِ بصورةٍ عادلةٍ، وتحسينِ طرقِ جبايتِها ، وتعهدَّتْ بوضعِ طريقةٍ عادلةٍ، ومنظمةٍ للتجنيدِ، وتحديدِ فترةِ الخدمةِ العسكريَّةِ ، كما نصَّ الإعلانُ على المساواةِ التامَّةِ بينَ المواطنينَ أمامَ القانونِ دونَ تمييزٍ حسبَ الدينِ، أو اللغةِ، أو الجنسِ ، مع مَنحِ حريَّةِ العبادةِ، وحمايةِ أرواحِ الرعايا، وممتلكاتِهم .

ومن الملاحظِ أنَّ هذا البيانَ ينطوي على ثلاثةِ قضايا وهي :

١- الإصلاحُ السياسيُّ : لقد كانَ مرسومُ غولهانه يستهدفُ أولاً، وقبلَ كلِّ شيءٍ تحويلَ الإمبراطوريَّةِ العثمانيَّةِ من سلطنةٍ إسلاميَّةٍ يسودُها نظامُ المللِ القروسطيِّ إلى سلطنةٍ يكونُ فيها أتباعُ جميعِ الأديانِ أعضاءَ متساويينَ في جسمِ الجماعةِ السياسيِّ، ومشتركينَ معاً في شعورِ الولاءِ الوطنيِّ حيثُ جاءَ في المرسومِ (إنَّ هذهِ الإنعاماتِ تسري على جميعِ رعايانا ، من أيِّ ديانةٍ، أو مذهبٍ كانوا ، وسينعمونَ بِها من دونِ استثناءٍ ، وهكذا نمنحُ سكانَ

1) كامل عياد ، **مقالات مختارة " القسم الأول** " تقديم محمد كامل الخطيب ، دمشق ، وزارة الثقافة ، ١٩٩٤ ، ص٨٤ ــ ٨٥ .
2) جمال باروت ، **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشرَ " حلقة حلب** " دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٩٤ ، ص٥٧

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الإمبراطوريَّة جميعاً أمناً كاملاً في حياتِهم، وسعادتِهم ، وثروتِهم ، كما يـنصُّ علـى ذلـكَ المرسوم الذي أصدرناه)[1]

٢- الإصلاحُ الإداريُّ : حيث جاءَ في المرسومِ (من المعلومِ لدى الجميعِ أنَّ تعاليمَ القـرآنِ المجيدةِ، وشرائعَ السلطنةِ كانَتْ أبداً محترمةً على عهدِ الدولةِ العثمانيَّةِ الأولى ، فازدادَتْ من جراءِ ذلكَ قوَّةُ السلطنةِ، وعظمتُها ، وبلغَ كافَّةَ الرعايا بلا استثناءٍ أعلى مراتـبِ البحبوحـةِ، والازدهارِ ، لكنْ حدثَتْ خلالَ المايةِ وخمسينَ سنةِ الفائتةِ ، سلسلةٌ من الأحـداثِ، والأسـبابِ المختلفةِ أدَّتْ إلى تجاهلِ الشرائعِ المقدَّسةِ، والأنظمةِ المستمدَّةِ منها ، فانقلبَتِ القوَّةُ، والازدهارُ السابقتانِ إلى ضعفٍ، وفقرٍ ..... ، لذا رأينا مناسباً، ونحنُ على ثقةٍ بمعونةِ العلـيِّ القـديرِ، وعلى يقينٍ بتأييدِ نبيِّنا الكريمِ ، أن نزودَ الولاياتِ التي تتألفُ منها السلطنةُ بإدارةٍ صالحةٍ)[2].

٣- الإصلاحُ الاقتصاديُّ : أي إلغاءُ نظامِ الالتزامِ، وإقرارُ نظامٍ قانونيٍّ لتحديـدِ الضـرائبِ، وطرقِ جبايتِها ، حيثُ جاءَ في المرسومِ (إنَّ عُرفاً ضارَّاً ما يزالُ قائماً ، بالرغمِ من نتائجهِ الفاجعةِ ، ألا وهوَ التنازلاتُ المشتراةُ المعروفةُ باسمِ الالتزامِ ،وفي هذا النظامِ تتـركُ الإدارةُ المدنيّةُ والاقتصاديّةُ لمنطقةٍ ما تحتَ رحمةِ رجلٍ واحدٍ ، أي أنَّها تتركُ أحياناً في اليدِ الحديديَّةِ لأكثرِ الأهواءِ قسوةً وإجراماً ، لأنَّ الملتزمَ إذا لم يكنْ فاضلاً، فلن يهتمَّ إلا بمصلحتِهِ الخاصَّةِ، لذلك كانَ من الضروريِّ أن تُفرَضَ على كلِّ فردٍ ضريبةٌ محدَّدةٌ، بحسبِ ثروتِـهِ، وقدراتِـهِ، وأن لا يُطلبَ منهُ شيءٌ غيرُ ذلكَ) [3] .

والجديرُ بالذكرِ هنا أنَّ هذه الإصلاحاتِ تمَّتْ تحتَ ضغوطٍ خارجيَّةٍ في المقامِ الأوَّلِ ، فمـن الملاحظِ أنَّ (خطَّ غولهانه) كانَ هو الثمَّنُ الذي حصلَتْ عليهِ بريطانية، والدولُ الغربيَّةُ فـي مقابلِ تسويةِ النزاعِ بينَ السلطانِ العثمانيِّ، وبينَ والي مصرَ محمد علي باشا الذي كانَ يُريـدُ تقويضَ سلطةِ العثمانيِّينَ ، وأمَّا المرسومُ الثاني (خط همايون الشريف) فـي العـام ١٨٥٦م والذي استندَتْ إليهِ حركةُ التنظيماتِ العثمانيَّةِ، فقد صدرَ في أعقابِ حربِ القـرمِ (١٨٥٤ـــ ١٨٥٦م)، والّتي بدأتْها روسيا للقضاءِ على الإمبراطوريَّةِ العثمانيَّةِ، وهو ما كـادَ أن يتحقـقَ لولا التدخُّلُ الانكليزيُّ، والفرنسيُّ[4]، ولكنَّ السؤالَ الذي سيُثارُ هنا هو ما هيَ المصلحةُ الّتي ستجنيها تلكَ الدولُ الغربيَّةُ من قيامِ الدولةِ العثمانيَّةِ بهذهِ الإصلاحاتِ ؟

أولاً: وقبلَ كلِّ شيءٍ لقد ساعدَ الانكليزُ العثمانيِّينَ على استعادةِ بلادِ الشامِ في العـامِ ١٨٤٠م من قبضةِ محمد علي الذي شكَّلَ تهديداً كبيراً لمصالحِهم في المنطقةِ ، وبالتالي لم يعدِ الانكليزُ يستطيعونَ السماحَ بلا مركزيَّةِ السلطةِ السياسيَّةِ، والاقتصاديَّةِ، والّتي كانَ تمردُ محمد علـي

1) زهير غزال ، **الاقتصاد السياسيّ لدمشق في القرن التاسع عشرَ** ، مرجع سبق ذكره ، ص٨٤
2) ألبرت حوراني : **الفكر العربي في عصر النهضة** (١٧٩٨ – ١٩٣٩) ، مرجع سبق ذكره ، ص٦٥
3) زهير غزال : **الاقتصاد السياسيّ لدمشق في القرن التاسع عشرَ** ، مرجع سابق ، ص٨٦ – ١٢٦
4) إسماعيل أحمد ياغي : **الدولة العثمانيّة في التاريخ الإسلاميّ الحديث** ، الرياض. مكتبة العبيكان ، ط١ ، ١٩٩٦ ص ١٥٤ ـ ١٥٥

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أبرزَ نتائجها ، وبالتالي راهنَ الانكليزُ آنذاك على إعادةِ المركزيَّةِ من خلالِ دمـجِ الأعيـانِ المحليَّينَ في بيروقراطيَّةِ الدولةِ ، ليصبحوا تابعينَ للدولةِ مباشرةً مـن خـلالِ تعيينـهم فـي المناصبِ الجديدةِ الّتي أوجدَتْها التنظيماتُ هذا من جهةٍ ، ومن جهةٍ أخرى فإنَّ الدولَ الغربيَّةَ سعَتْ إلى تعزيزِ المكانةِ السياسيَّةِ للتجارِ الكومبرادوريِّينَ المنخرطينَ في إدارةِ شؤونِ التجارةِ الخارجيَّةِ الّتي كانَتْ تصبُّ في مصلحةِ الدولِ الغربيَّةِ مع العلمِ بـأنَّ العلاقـاتِ البرجوازيَّـةَ الكمبرادوريَّةَ قد وُلِدَت في أوساطِ المسيحيِّينَ الشرقيِّينَ في سياقٍ داخلـيٍّ، وخـارجيٍّ ،معقـدٍ وشديدِ الخصوصيَّةِ يعودُ إلى ما قبلَ "احتلالِ محمد علي لبلادِ الشام[١]."

وفي الحقيقةِ لقد كانَتْ هذه الإصلاحاتُ متناقضةً في جوهرِها ، والأمثلةُ الّتي يُمكنُ أن أسوقَها كثيرةٌ منها:

على الرغمِ من إقرارِ مرسومِ غولهانه بإلغاءِ نظامِ الالتزامِ رسميَّاً ، إلا أنَّ المجالسَ الإداريَّـةَ الّتي تأسسَّتْ بموجبِ الإصلاحاتِ تكوَّنَتْ من أعضاءٍ كانوا في معظمِهِم من كبارِ الملتـزمينَ! فعلى سبيلِ المثالِ ضمَّ مجلسُ ولايةِ دمشقَ اثني عشرَ عضواً كـانَ سـبعةٌ مـنهم يمتلكـونَ ٤٦,٤٤% من مجموعِ التزاماتِ القرى والمزارعِ[٢].

على الرغمِ من محاولةِ السلطنةِ العثمانيَّةِ طمأنةَ المسيحيِّينَ من خلالِ التنظيماتِ الخيريَّةِ على أملاكِهِم، وحياتِهِم، ومساواتِهِم المدنيَّةِ ، إلاّ أنَّ هذه الجهودَ لدمجِ الأقليَّاتِ سياسيَّاً لم تؤدِ إلا إلى إبرازِ الخلافاتِ بينَ الطوائفِ الدينيَّةِ بعكسِ الأهدافِ المعلنةِ ، لقد أشارَ قنصلُ فرنسا دوفـوازِ في برقيَّتِهِ بتاريخِ ٦ / آذار /١٨٤٤م إلى أنَّ جدلاً احتدمَ ضمنَ المجلسِ حولَ توزيعِ الضريبةِ المعروفةِ باسمِ (الفردي)، والّتي أسماها العثمانيُّونَ " إعانةً " خلالَ فترةِ الإصلاحاتِ ، وهـذا التوزيعُ كانَ يفترضُ أن يكونَ مُتناسباً من حيثُ المبدأ بينَ الطوائفِ الدينيَّةِ المختلفـةِ ولكـنَّ المسلمينَ أرادوا أن تدفعَ الأقليَّاتُ مبالغَ تفوقُ بكثيرٍ ثِقلَها السُكانيَّ ، ممَّا أدَّى إلى طردِ العضوِ المسيحيِّ الوحيدِ منَ المجلسِ ، كما أنَّ وثائقَ المجلسِ لأعوامِ ١٨٤٥م و ١٨٥٦م تُظهِرُ الجورَ في توزيعِ ضريبةِ الإعانةِ بينَ الطوائفِ الدينيَّةِ ، فالمسلمونَ الذينَ تبلغُ نسبتُهم آنذاكَ ٨٥% منَ السكانِ كانوا يدفعونَ٧٢,٥% من الإعانةِ في حينِ كانَ على المسيحيِّينَ، واليهودِ الذينَ يُقدَّرونَ بـــ١٠% و٥% على التوالي أنْ يدفعوا١٧,٥% و١٠% من هذهِ الضريبةِ ، كما قرَّرَ هؤلاءِ

---

1): تعود نشأة هذه العلاقات الكمبرادورية إلى القرن الثامن عشرَ حيث كانت طبيعة العلاقة بين الشرق الأدنى وأوروبا آخذة بالتغير، فجاليات التجار الأوروبية في المدن العثمانيَّة كانت على تقهقر أولاً لصعوبة التجارة في هذه المنطقة غير الآمنة وثانيا لقدرتها على تحقيق أرباح أكبر في مناطق أخرى وهكذا أخذت التجارة تنتقل إلى أيدي المسيحيين واليهود الشرقيين بفضل الحماية القنصلية لهم وبفضل معرفتهم اللغات وأساليب التجارية الأوروبية ، كما أدت إجراءات إبراهيم باشا العسكرية من جهة أخرى في بلاد الشام إلى مغادرة الجاليات التجارية الغربية تماما من تلك المنطقة والتي حل محلها مسيحيو العائلات العليا والتي اعتمد إبراهيم باشا على نخبة منهم في حكمه انظر : ألبرت حوراني **الفكر العربي في عصر النهضة** (١٧٩٨ – ١٩٣٩) مرجع سابق ص٧٩ – **وكذلك** جمال باروت : **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشرَ** ، مرجع سابق ص٢٠

2) زهير غزال : **الاقتصاد السياسيّ لدمشق في القرن التاسع عشرَ** ، مرجع سابق ، ص١٢٦ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الأعيانُ في ك٢ /١٨٤٠م صياغةَ قرارٍ يمنعُ المسيحيِّينَ، واليهودَ من ارتداءِ العمامةِ البيضاءِ، وامتلاكِ العبيدِ، وركوبِ الخيلِ، في المدينةِ وبيعِ الخمرِ بصورةٍ علنيَّةٍ [1]

لا شكَّ أنَّ التعهدَ بإعطاءِ أهلِ الذمَّةِ من رعايا الدولة الحقوقَ نفسَها الّتي كانَتْ للمسلمينَ، كانَ بمثابةِ ثورةٍ كبيرةٍ في مجالِ حقوقِ الإنسانِ ، ومعَ ذلكَ فإنَّ الدولةَ العثمانيَّةَ لم تستطعْ تطبيقَ هذا المبدأ بحذافيرهِ ، فظلَّتِ الخدمةُ العسكريَّةُ مقصورةً على المسلمينَ وحدَهُم مع تحديدِ مدَّةِ الخدمةِ بخمسةِ أعوامٍ كما ظلَّتِ الوظائفُ العامَّةُ في الدولةِ، وخصوصاً الوظائفُ الإداريَّةُ، والقضائيَّةُ شبهَ مقصورةٍ على المسلمينَ فعلاً، وإن لم يكنْ قانوناً.[2]

لقد وصلَ تأثيرُ التنظيماتِ حداً جعلَ فلاحي عاميَّةِ كسروانَ ١٨٥٩ - ١٨٦٠م وهم منَ المسيحيِّينَ يُفسرونَ المرسومَ الثاني للتنظيماتِ (خطَّ همايونَ) كوثيقةٍ نادَتْ بمساواتِهِم المدنيَّةِ، وكإشارةٍ لتحريرِهم من الفروضِ الإقطاعيَّةِ، أو بمعنىً آخرَ فسَّرَ فلاحو كسروانَ المساواةَ الدينيَّةَ، والقوميَّةَ في (مرسوم همايون) بالمساواةِ الاجتماعيَّةِ، والمدنيَّةِ[3]، فاستغلَّتِ التجمُّعاتُ الإقطاعيَّةُ، والسلطاتُ التركيَّةُ، والزعاماتُ الاجتماعيَّةُ لسكانِ بلادِ الشامِ ذلكَ لتحويلِ الصراعِ من صراعٍ اقتصاديٍّ اجتماعيٍّ إلى صراعٍ دينيٍّ ، كانَ لهُ نتائجُهُ السيئةُ على الوضعِ العامِّ في الولاياتِ السوريةِ ، كما أنَّ تدخُّلَ فرنسا، وانكلترا زادَ في إثارةِ التعصبِ الدينيِّ في الأحداثِ، والفتنةِ الّتي عمَّتْ لبنانَ في أيَّارَ عامَ ١٨٦٠م، وامتدَتْ جُزئيا إلى دمشق في تموز ١٨٦٠م[4].

ثمَّ تواصلَتِ الإصلاحاتُ في عهدِ السلطانِ عبد العزيز (١٨٦١- ١٨٧٦م)، فصدرَ قانونُ الولاياتِ عامَ ١٨٦٤م ، كما أُنشِئَتْ محكمةٌ عُليا قضائيَّةٌ (ديوانُ الأحكامِ العدليَّةِ) في العامِ نفسِهِ، وأُنشِئَ في العامِ ١٨٦٨م مجلسٌ للدولةِ على الطرازِ الفرنسيِّ، وسميَ (شواري دولت) أي مجلسُ شورى الدولةِ ، وكانَ من مهامِّهِ مناقشةُ الميزانيةِ ، كما تمَّ تأسيسُ العديدِ منَ المدارسِ على الطرازِ الأوروبيِّ، وكانَ من أبرزِها مدرسةُ (غلطة سراي) الّتي بلغَ عددُ الدارسينَ فيها في عامِ ١٨٦٩م ستمائةَ طالبٍ من المسلمينَ، والنصارى، واليهودِ[5].

وفي ٢٣/ كانون الأول/١٨٧٦ أعلنَ السلطانُ عبد الحميد الثاني (١٨٧٦-١٩٠٩م) الدستورَ الذي نصَّ على مبدأ الحكومةِ البرلمانيَّةِ ، وكانَ البرلمانُ مُكوَّناً من مجلسينِ هما: مجلسُ النوابِ (المبعوثان) ،ومجلسُ الشيوخِ (الأعيان) ، كما نصَّ الدستورُ على فصلِ السلطاتِ شكلاً لا مضموناً ، وأكَّدَ أنَّ شخصيَّةَ السلطانِ مصونةٌ لا تمسُّ ، وأنَّ السلطانَ لا يُسأَلُ أمامَ أحدٍ عن أعمالِهِ ، كما أنَّ لهُ وحدهُ حقَّ تعيينِ الوزراءِ، وإقالتِهِم، وهوَ المسؤولُ عن عقدِ المعاهداتِ،

---

1) زهير غزال : **الاقتصاد السياسيّ لدمشق في القرن التاسع عشرَ** ،مرجع سابق ، ص٨٣ - ٨٤

2) إسماعيل أحمد ياغي : **الدولة العثمانيَّة في التاريخ الإسلاميّ الحديث** ، مرجع سابق ص ١٥٣ -١٥٤

3) محمد جمال باروت ، **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشرَ** ، مرجع سابق ، ص٦٨ .

4) حسين السيد حسين : **تاريخ العرب الحديث و المعاصر** ، مرجع سابق ، ص١٧٣-١٧٤ .

5) إسماعيل أحمد ياغي : **الدولة العثمانيَّة في التاريخ الإسلاميّ الحديث** ، مرجع سابق ص١٥٧-١٥٩

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وإبرامِ الصلحِ، وهو القائدُ العامُّ للجيشِ ، وبذلكَ ظلَّ السلطانُ عبد الحميد الثاني يتمتّعُ بالصلاحياتِ نفسِها الّتي تمتّعَ سابقوهُ بها ، وكنتيجةٍ لتمتُّعِه بتلكَ الصلاحيّاتِ تمكّنَ من تعليقِ الدستورِ، وحلِّ البرلمانِ الذي لم يُتمَّ دورةَ انعقادِه الثانيةَ[1].

يُمكنُني القولَ بأنَّ مشروعَ التنظيماتِ العثمانيِّ لم يحقِّقْ أيّاً من أهدافِهِ ، بلْ على العكسِ تماماً كانَ ذا نتائجَ كارثيّةٍ على المنطقةِ ، ولا يكمنُ ذلكَ في التطبيقِ الرسميِّ السَّيءِ للتنظيماتِ فحسبْ ، بقدرِ ما يكمُنُ في أنَّ التنظيماتِ نفسَها لم تكنْ نتاجَ التطوُّرِ المحليِّ، بلْ نتاجَ وضعِ الإمبراطوريَّةِ في النظامِ العالميِّ ، ومن هنا كانَتِ الإمبراطوريَّةُ عاجزةً موضوعيّاً في شروطِ التبعيَّةِ الّتي ولَّدَتْها هذه العلاقةُ عن إعادةِ إنتاجِ المدنيّةِ الغربيَّةِ ، فأنتجَتْ مدنيَّةً مزعومةً هي مدنيَّةُ المجتمعِ التابعِ المشوَّهِ، والّتي لم تموِّه أشكالَ العلاقاتِ ما قبلَ الرأسماليَّةِ " أي الإقطاعيَّة" فحسبْ، بلْ أعادَتْ إنتاجَ هذه العلاقاتِ، وعزَّزَتْها من جديدٍ باسمِ "العصريَّةِ" و"المدنيَّةِ" ، لقد مثَّلَتْ تجربةُ التنظيماتِ مثالاً تامّاً لمحاولةِ إعادةِ بناءِ الإمبراطوريَّةِ على أساسِ نموذجِ الدولةِ الأوروبيَّةِ، ولكنَّ نموذجَ الدولةِ الحديثةِ لم يكنْ مُستنبتاً بلْ مزروعاً في اجتماعٍ عثمانيٍّ مُركَّبِ الهويَّةِ ، فتمثَّلَ مأزقَهُ الأساسيُّ في التناقضِ ما بينَ منطقِهِ التوحيديِّ الذي ينطوي موضوعيّاً على إنتاجِ هُويَّةٍ مركزيَّةٍ متجانسةٍ، وبينَ المنطقِ التعدديِّ اللامركزيِّ للاجتماعِ العثمانيِّ، والذي كانَتْ تتمتعُ جماعاتُهُ باستقلاليَّةٍ ذاتيَّةٍ شبهِ تامَّةٍ كرَّسَها عبرَ قرونٍ نظامُ المللِ في عصرِ السلاطينِ الأوائلِ ، وبالتالي لم تكنْ الانفجاراتُ في البُنى الإمبراطوريَّةِ المركَّبةِ الهويَّةِ وتصدعاتُها الحادةِ الّتي تُعتبرُ فتنةُ ١٨٦٠م أبرزَها نتاجَ احتقانٍ داخليٍّ موجودٍ مُسبقاً ، فقد ضَمِنَتِ الإمبراطوريَّةُ طوالَ قرونِ السلمَ، والتواصلَ ما بينَ رعاياها ، بلْ كانَتْ هذه الفتنُ في معظمِها نتاجَ مُزاحماتِ السياساتِ الأوروبيَّةِ ،وفبركتِها لشبكاتٍ كثيفةٍ من العملاءِ الكمبرادوريِّينَ ، و العملَ على تشكيلِها الفعليُّ بموجبِ نظامِ الامتيازاتِ داخلَ النظامِ العثمانيّ"[2]

المطلب الخامس : عهدُ الأمانِ والإصلاحاتُ الدستوريَّةُ في تونسَ:

مثَّلَتْ تونس في القرنِ التاسعَ عشرَ مركزاً مهمّاً من مراكزِ "النهضةِ العربيَّةِ -الإسلاميّة"، حيثُ شهدَتْ تلكَ الولايةُ حركةً إصلاحيَّةً في الفترةِ الواقعةِ بينَ عاميْ (١٨٣٧- ١٨٧٦م) واتخذَتْ سياقاتٍ مشابهةً لما جرى في مصرَ (مشروعَ محمد علي) ولما جرى أيضاً في الإمبراطوريَّةِ العثمانيَّةِ.

1) إسماعيل أحمد ياغي : **الدولة العثمانيّة في التاريخ الإسلاميّ الحديث** ، مرجع سابق ص١٧٨ - ١٨١
2) محمد جمال باروت ، **الدولة و النهضة و الحداثة** ، مرجع سابق ، ص٣٨-٤٠ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لقد اتخذَتْ أولى محاولاتِ الإصلاحِ طابعاً عسكريَّاً ،حيثُ عَمَدَ المشـيرُ الأوّلُ أحمـد بـاي (١٨٣٧-١٨٥٥م) إلى إصلاحِ الجيشِ ، وتأسيسِ كليَّةٍ للهندسةِ العسكريَّةِ (البوليتكنيك) في عامِ ١٨٣٨م ، كما عَمِلَ على تطويرِ البحريَّةِ التونسيّةِ، وأنشأَ المرفأَ المناسبَ لها[١].

ومعَ تولّي المشيرِ الثاني محمَّد باي (١٨٥٥-١٨٥٩م) اتخذَت الإصلاحاتُ طابعـاً سياسـيَّاً، حيثُ أصدرَ هذا الأخيرُ عهدَ الأمانِ في عامِ ١٨٥٧م ، وهذا العهدُ مشـابهٌ إلـى حـدٍّ كبيـرٍ لمرسومِ كولخانه العثمانيِّ ، حيثُ أعطى العهدُ المذكورُ الأمانَ لسائرِ القاطنيِّنَ فـي الولايـةِ، وأكَّدَ على المساواةِ التامَّةِ بينَهُم ، كما أشارَ إلى ضرورةِ أن يتمتَّعَ الأجانبُ بحريَّةِ الاتجـارِ، والتملُّكِ في تلكَ الولايةِ ..الخ ، ثمَّ تواصلَتِ الإصلاحاتُ في عهدِ المشيرِ الثالثِ الصادق باي (١٨٥٩-١٨٨٢م) فصدرَ أوّلُ دستورٍ ينظمُ السُلطاتِ في بلدٍ مسلِّمٍ في العصرِ الحديثِ ، حيثُ نصَّ الدستورُ على تركِ السلطةِ التنفيذيَّةِ للباي ، على أن يكونَ هذا الأخيرُ مسؤولاً عن أفعالِهِ أمامَ المجلسِ الأعلى الذي تمَّ تشكِّيلُهُ وفقَ مبدأ التمثيلِ المنصوصِ عليهِ في الدستورِ[٢] .

في الحقيقةِ لم يُكتبْ لهذهِ الإصلاحاتِ السياسيَّةِ النجاحُ ، حيثُ تمَّ تعطيـلُ الدسـتورِ، وحُـلَّ المجلسُ الأعلَى تحتَ تأثيرِ عواملَ متعددَّة ، أهمُّها رغبةُ الباي في الاحتفاظِ بسلطتِهِ، وثـورةُ ابنِ غذاهم الفلاحيَّةُ في العامِ ١٨٦٤م، والأزمةُ الماليَّةُ الخانقةُ الّتي مرَّتْ بهـا تـونسُ منـذُ ستينياتِ ذلك القرنِ.

وعلى الرغمِ من ذلكَ تجددَتِ الحركةُ الإصلاحيَّةُ، ولكنَّها اتخذَتْ طابعاً ثقافيَّاً مع تولي خيـرِ الدينِ التونسيِّ منصبَ الوزيرِ الأوّلِ خلالَ الفترةِ الممتدةِ من تشرينِ الثاني ١٨٧٣م إلى تموز ١٨٧٧م حيثُ وجَّهَ الوزيرُ اهتمامَهُ لإقامَّةِ تعليمٍ عصريٍّ ، فأسسَّ في كانون الثـاني ١٨٧٥م المدرسةَ الصادقيَّةَ ، كأوّلِ مؤسَّسةٍ وطنيَّةٍ ثقافيَّةٍ عصريَّةٍ ، وأنشأَ بعدَ أشهرٍ من ذلكَ المكتبـةَ الصادقيَّةَ على نمطِ المكتباتِ الأوروبيَّةِ ، كما شرعَ في مطلعِ العامِ ١٨٧٦م في إصلاحِ التعليمِ الزيتونيِّ، وكانَ ذلكَ قبلَ انتقالِ المصلِّحِ الكبيرِ إلى الآستانةِ وخضوعِ تونسَ للوصايَّةِ الفرنسيَّةِ في عامِ١٨٨١م[٣] .

يكادُ يجمعُ الباحثونَ على أن هذهِ الإصلاحاتِ ، كانَتْ بنتيجةِ التحديِّ العسكريِّ النـاجمِ عـنِ الاحتلالِّ الفرنسيِّ للجزائرِ في العامِ ١٨٣٠م ، الأمرُ الذي دفعَ الحكَّامَ التونسيّينَ إلى المبـادرةِ في اتخاذِ خطواتٍ وقائيَّةٍ ، كانَ أهمُّها التوجّهَ إلى البناءِ الداخليِّ مستفيدينَ من تجربةِ محمـد علي في هذا المضمارِ[٤].

---

1)معن زيادة: **معالم على طريق تحديث الفكر العربي** ، الكويت ،سلسلة عالم المعرفة ، ١٩٨٧ص١٦٩

2) لمزيد من التفاصيل حول الإصلاحات في تونس انظر ألبرت حوراني : **الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨-١٩٣٩)**، مرجع سابق ص٨٦ -٨٨

3) ماهر الشريف : **رهانات النهضة في الفكر العربي** ، دمشق، دار المدى للثقافة و النشر ،ط١ ٢٠٠٠ص٣٨

4) معن زيادة: **معالم على طريق تحديث الفكر العربي ،مرجع سابق ص ١٦٨ وكذلك** ماهر الشريف : **رهانات النهضة في الفكر العربي** ، مرجع سابق ص ٣٧

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

قد يبدو من الوهلةِ الأولى أن هذا التحليلَ صحيحٌ ، ولاسيَّما من جهةِ التشـابُهِ الكبيـرِ بـينَ إصلاحاتِ محمد علي في مصرَ ، وإصلاحاتِ المشيرِ الأوَّلِ في تونسَ ، أيْ من حيثُ الاهتمامُ بالجيشِ وتطويرُ الصناعةِ العسكريَّة ...الخ ، إلا أنَّ تحليلاً كهذا يبقـى حـديثاً مبنيَّـاً علـى افتراضاتٍ، وتخميناتٍ تفتقرُ إلى ما يثبتُ صحَّتها تاريخيَّاً ، كما أنَّ هذا التحليلَ يبـدو غيـرَ مكتملٍ، ولا يُفسِّرُ ما جرى في تونسَ خلالَ ذلكَ القرنِ، فإذا سلَّمتُ جدّلاً بصحةِ التحليلِ السابقِ فكيفَ يُمكنُ تفسيرُ الأزمَةِ الماليَّةِ الخانقة، وثورةِ ابن غذاهم، وخضوعِ تونسَ للوصايَّةِ الماليَّة؟ خلافاً للتحليلِ السابقِ ، يؤكِّدُ المنصفُ الشنوفيُّ مستنداً في رأيِهِ على ما كتبَهُ مؤرِّخُ تلكَ الحقبةِ أحمد بن أبي الضياف(*) ، أنَّ الإصلاحاتِ في تـونسَ كانَـتْ انعكاسـاً للغـزوِّ التجـاريِّ والاقتصاديِّ الذي تعرَّضَتْ لهُ تونسَ منذُ مطلعِ القرنِ التاسعَ عشرَ، و الذي تزامنَ مع سـوءِ تدبيرِ حكّامِ تونسَ آنذاكَ ، الأمرُ الذي أوقعَ البلادَ في محنةٍ اقتصاديَّةٍ جعلَتْها فريسَّـةً سـهلةً للاستعمارِ الفرنسيِّ في وقتٍ لاحقٍ.

حيثُ يقولُ المنصفُ نقلاً عن ابنِ أبي الضياف ما يلي :(لقد فتحَ المشيرُ الأوَّلُ أحمـد بـاي (١٨٣٧ ـــ١٨٥٥م) بابَ البلادِ على مصراعيهِ للتوغلِ الاقتصاديِّ الأوروبيِّ ، من خلالِ ما منحَهُ لبلدانِهِم من امتيازاتٍ ، وقد نتجَ عن ذلكَ تراجُعُ الصناعاتِ التقليديَّةِ كنتيجةٍ لعدمِ قدرتِها على منافسةِ البضائعِ الغربيَّةِ ، كما أدى إلى نزيفِ العملةِ التونسيَّةِ إلـى الخـارجِ ، وهيمنـةِ التجَّارِ الفرنسيِّينَ على الاقتصادِ التونسيِّ).

ثمَّ يضيفُ :(لقد ذهبَّ المشيرُ الأوَّلُ في حكمِ الإطلاقِ، ومذاهبِ السرفِ شوطاً بعيـداً جعـلَ البلادَ بعدَ وفاتِهِ بستِّ سنواتٍ على شفا انهيارٍ اقتصاديٍّ شاملٍ ، حيثُ تميَّـزَ عهـدُهُ بـإقرارِ الضرائبِ المجحفةِ الّتي أرهقَ بها كاهلَ السكانِ ، ممَّا دفعَهُم إلى إحراقِ مزروعاتِهِم لكـي لا يُرغَموا على دفعِ الضرائبِ ، فتقلَّصَتْ مساحةُ الأرضِ المزروعةِ إلى ١٥٠ألفَ هكتارٍ بعدَ أن كانَتْ تُقاربُ المليونَ في بدايةِ عهدِهِ ، والأدَّهى من هذا وذلكَ، هو إيكالُ أمرِ تحصـيلِ هـذهِ الضرائبِ للوزيرِ الأوَّلِ مصطفى الخزندار المعروفِ بجشعِهِ وقابضَ بيتِ المالِ محمود بـن عياد(*)، اللذينِ استعانا في تحصيلِ تلكَ الضرائبِ بما اعتبرهُ بعضَهُم إصـلاحاً ، وهـوَ فـي الحقيقةِ دعامةُ الحكمِ القهريِّ (الجيشِ) الذي أصبحَ يبتلعُ ثلثي مداخيلِ الإيالة).

أمَّا في عهدِ المشيرِ الثاني محمد باي (١٨٥٥ـــ١٨٥٩م) فقد تمَّ فرضُ بدعةٍ جبائيَّةٍ جديـدةٍ ، سمِّيَتْ ضريبةُ المجبى وقدرُها ٣٦ريالاً يدفعُها كلُّ تونسيٍّ بلغَ سـنَّ الرشـدِ ، أمَّـا بالنسـبةِ للإصلاحاتِ الدستوريَّةِ الّتي بدأَتْ في عهدِ هذا المشيرِ ، فقد تمَّتْ بفعلِ الضغوطِ الّتي مارسَها

---

* هو مؤرخ تونسي شهير ولد في العام ١٨٠٢ توفي في العام ١٨٧٤م وضع مؤلفا اسمه إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان ، رصد فيه الأزمة السياسيّة والاقتصاديّة التي تخبط فيها النظام في تونس ، وقد عاصر هذا المؤرخ خير الدين التونسيّ وكان صديقا حميما له .

* محمود بن عياد (١٨١٠ ـ ١٨٨٠) هرب سنة ١٨٥٢ إلى فرنسا ومعه ٦٠ مليون فرنك فرنسي سرقها من ميزانية الإيالة .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

قنصلُ فرنسا ليون روش، وقنصلُ انكلترا ريتشارد وود ، والدليلُ على ذلكَ ما نصَّتْ عليْهِ الموادُ (٩و١٠و١١) من عهدِ الأمانِ حيثُ أعطَتْ هذهِ الموادُ للوافدينَ الأجانبَ حقَّ الاتجارِ والتملُّكِ كغيرِهِم من مواطنيْ الإيالةْ .

وفي عهدِ هذا المشيرِ بلَغَتْ ديونُ تونسَ أحدَ عشرَ مليونَ فرنكٍ فرنسيٍّ ، ومع وصولِ المشيرِ الثالثِ الصادق باي إلى الحكمِ تَضاعفَتِ الديونُ لتبلغَ ٢٨ مليون فرنك كنتيجةٍ لإسرافِ هذا الحاكمِ الذي أرسلَ إلى الآستانةِ ثلاثةَ ملايينِ فرنكٍ بمناسبةِ اعتلائِهِ العرشَ ، وتبديدِهِ مليونا فرنكٍ لبناءِ قصورٍ لقنصلي فرنسا وانكلترا .

وفي العامِ ١٨٦٣م بدأَ الوزيرُ الأوَّلُ خزندار بالاقتراضِ من أوروبا ، لتبلغَ ديونُ تونسَ في نهايةِ ذلكَ العامِ ٣٩ مليونَ فرنكٍ فرنسيٍّ ، مما اضطرهُ إلى مضاعفةِ ضريبةِ المجبى من ٣٦ ريالاً إلى ٧٢ ريالاً ، فاندلعَتْ ثورةُ ابن غذاهم ، ولكن ذلك لم يثْنِهِ عن الاقتراضِ مجدداً في العام ١٨٦٥م ليُصارَ بعدَ ذلكَ إلى تشكيلِ لجنةٍ للديونِ (الايطاليَّةِ – الفرنسيَّةِ – الانكليزيَّةِ) وفرضِ الوصايةِ الماليَّةِ على تونسَ في العامِ ١٨٦٩[1].

وبقيَ لي أن أشيرَ إلى أسبابِ ثورةِ (علي ابن غذاهم) في العامِ ١٨٦٤م والّتي يؤكِّدُ جان غانياج أنَّها لم تكنْ بتأثيرِ العواملِ الاقتصاديَّةِ وحسبْ ، بلْ بتأثيرِ الإصلاحاتِ الغربيَّةِ المُدخلة، حيثُ يقولُ (فوجئَتِ الحكومةُ التونسيَّةُ في ربيع ١٨٦٤م، بقيامِ ثورةٍ شنَّتها عدَّةُ قبائلَ ، لم تلبثْ أن عمَّتِ البلادَ بأسرِها ، وقد كانَ سبَّبُها المباشرُ الترفيعُ في الضرائبِ ولاشك ، بيدَّ أنَّ الغضبَ الشعبيَّ كانَتْ لهُ أسبابٌ أعمَّقُ من ذلكَ، وأبعدُ أثْراً ، فالإصلاحاتُ الجديدةُ المستحدثةُ في تلكَ الولايةِ كانَتْ أشدَّ تحريكاً لمشاعرِ القبائلِ، وأبلَغَ في إثارةِ حفائظِهِم من زيادةِ المجبى ، والاضطهادِ الضريبيِّ الذي اعتادوا عليهِ ، ولشدَّةِ تعلُّقِ أهلِ الباديةِ بعاداتِهِم ، فإنهم كانوا يخافونَ من كلِّ مستحدَثٍ حتّى وإن كانَ في صالِحِهِم ...، لهذا كانَ الشعارُ الذي أعلنَهُ مضرمو تلكَ الثورةِ هوَ﴿ كفانا مَجبًى ومماليكَ ودستوراً ﴾)[2]

إذاً: يُمكنُ القولُ إنَّ ما جرى في تونس منذُ مطلعِ القرنِ التاسعَ عشرَ ، لا يختلفُ كثيراً عمَّا كانَ يجري في الإمبراطوريَّةِ العثمانيَّةِ وولاياتِها ، فالإصلاحاتُ المدخلةُ كانَتْ أيضاً بضغطِ الدولِ الغربيَّةِ ، لحمايةِ مصالحِها التجاريَّةِ في الولايةِ ، غيرَ أنَّ التجربةَ التونسيَّةَ تميَّزَتْ بالفسادِ الإداريِّ الذي مثلَّهُ الوزيرُ خزندار ، الذي ورَّطَ تونسَ بديونٍ طائلةٍ ، أصبحَتْ ذريعةً للتَّدَخلِ الغربيِّ في الشؤونِ الداخليَّةِ لتونسَ لتكونَ في النهايةِ فريسةً سهلةً للاحتلالِ الفرنسيِّ بعدَ ذلكَ.

---

[1]) انظر خير الدين التونسيَ : **أقوم المسالك في معرفة أحوال الأمم و الممالك** ، تونس ،تحقيق المنصف الشنوفي ،الدار التونسيّة للنشر ط٢ ١٩٨٦ ص ٣٠ -٣٩.

2 جان غانياج: **ثورة علي بن غذاهم** ، تونس، ترجمة لجنة الدولة للشؤون الثقافية ، الدار التونسيّة للنشر ، ١٩٦٥ ص١٢ -١٣

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يمكنُني إيجازَ ما توصّلتُ إليه من نتائج بعد دراسةِ الواقعِ الاجتماعيِّ، والاقتصاديِّ، والسياسيِّ للإمبراطوريَّةِ العثمانيَّةِ قبلَ وبعدَ الأحداثِ السياسيَّةِ الكبرى، والّتي سبقَ، وأن حددتُها " بالحملةِ الفرنسيَّةِ، وظهورِ حركاتِ الإسلامِ السلفيَّةِ ، والمشاريعِ الكبرى (كمشروعِ محمد علي في مصرَ، ومشروعِ التنظيماتِ العثمانيِّ، والإصلاحاتِ السياسيَّةِ والدستوريَّةِ في تونسَ) والّتي تُلازمُ ما يُعرفُ " بالنهضةِ العربيّةِ والإسلاميّةِ " بأنّها عَجزَتْ جميعُها عن خلقِ الدولةِ الحديثةِ كما أنَّها لم تعبِّرْ عن نهضةٍ حقيقيَّةٍ على غرارِ ما حدثَ في أوروبَّا ..ويُعزى ذلكَ إلى أنَّ تلكَ المنطقةَ لم تشهدْ صراعاً طبقيَّاً حاداًّ بين إقطاعٍ منهارٍ، وبرجوازيَّةٍ وليدةٍ، وطامحةٍ ، تنظرُ إلى الإقطاعِ كعائقٍ ماديٍّ يجبُ التخلُّصُ منهُ لفتحِ الطريقِ أمامَ تطوُّرِها السريعِ ، بلْ إنَّ الإصلاحاتِ الّتي تمَّتْ في هذهِ المنطقةِ غالباً ما ارتبطَت بمشاريعَ سياسيَّةٍ، واقتصاديَّةٍ اقترنَتْ بأشخاصٍ معينينِ (كمحمد علي في مصرَ وبعضِ السلاطينِ العثمانيِّينَ) ولم تكنْ نتيجةَ حراكٍ اجتماعيٍّ، وتحوُلاتٍ طبقيَّةٍ على صعيدِ المجتمعِ.

إنَّ تلكَ المشاريعَ (والّتي يُطلقُ عليها الباحثونَ العربُ تسميةَ النهضةِ)حصلَتْ بنتيجةِ عاملينِ لا ثالثَ لهما:

الأولُ: بدايةُ انهيارِ، وتفكُّكِ السلطةِ المركزيَّةِ العثمانيَّةِ، والذي تمخَّضَ عن ظهورِ حركاتِ سلفيَّةٍ دينيَّةٍ جاءَتْ ردّاً على انتشارِ البدعِ، والخرافاتِ في المجتمعِ العثمانيِّ، فاستغلَّتْ تلكَ الحركاتُ ذلكَ الفراغَ السياسيَّ الحاصلَ في المنطقةِ ، كما استغلَّهُ محمد علي في وقتٍ لاحقٍ...

والثاني: التنافسُ الاستعماريُّ على منطقةِ حوضِ البحرِ الأبيضِ المتوسطِ الذي كانَ سببُهُ الأساسيُّ الثورةَ الصناعيَّةَ الّتي فرضَتْ على الدولِ الأوروبيَّةِ التنافسِ على طرقِ المواصلاتِ الواقعةِ تحتَ سيطرةِ العثمانيِّينَ ، وتزامنَ كلُّ ذلكَ معَ انحلالِ، وضعفِ الإمبراطوريَّةِ، وبذلكَ تناقضَتْ مصالحُ الدولِ الغربيَّةِ حولَ مستقبلِ تلكَ الإمبراطوريَّةِ ، وما كانَ محمد علي ليصلَ إلى سدَّةِ الحُكمِ لولا ذلكَ التنافسُ ، كما أنَّ مشروعَ التنظيماتِ فُرضَ من قِبلِ بعضِ الدولِ كانكلترا الّتي كانَ من مصلحتِها الإبقاءُ على هذهِ الإمبراطوريَّةِ للحفاظِ على سلامةِ الطريقِ إلى الهندِ ...

على أيِّ حالٍ لقد وفَّرتْ تلكَ الظروفُ الّتي شَهِدَتْها الدولةُ العثمانيَّةُ في القرنِ التاسعَ عشرَ البيئةَ الملائمةَ لظهورِ بعضِ النخبِ الفكريَّةِ الّتي واكبَتْ مشاريعَ الإصلاحِ ، فمنَ الطبيعيِّ أنَّ تلكَ الإصلاحاتِ ما كانَ لها أن تتمَّ دونَ أن تستدعيَ فكراً يُناسبُها، ويلتمسُ لها الشرعيَّةَ ، وبالتالي فإنَّ تلكَ المشاريعَ (كمشروعِ محمد علي، والتنظيماتِ) ولَّدَتْ، واحتضنَتْ ذلك الفكرَ، وأحاطتْهُ بالحمايةِ في مواجهةِ فكرٍ محافظٍ كانَ ما يزالُ قويَّاً وراسخاً قوَّةً ورسوخَ مؤسَّساتِهِ التقليديَّةِ (الدينيَّةِ، والتعليميَّةِ)، وبالتالي فإنَّ العلاقةَ بينَ الطهطاويِّ، ومشروعِ محمد علي وبينَ

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

خير الدينِ التونسيِّ ومشروعِ التنظيماتِ ، لم تكنْ من قبيلِ المصادفةِ ، بلْ هيَ أتَتْ تُعبِّرُ عن حاجةٍ لدى تلكَ المشاريعَ في مسعاها لإجراءِ الإصلاحِ ، فقد كانَ هُناكَ ما يُشبهُ الطلبَ على النخبِ الفكريَّةِ الإصلاحيَّةِ كي تؤدِّي عنها دوراً تحتاجُ إليه، وهوَ دورُ التشريعِ، أو شرعَنَةُ عمليةِ الإصلاحِ، وتسويغِها فكريًّا، ودينيًّا[1]، ولستُ أبالغُ حين استنتجُ أنَّ هناكَ تحالفاً قامَ بينَ النخبِ الحاكمةِ وبينَ الإصلاحيَّةِ الإسلاميَّةِ ابتداءً من مطلعِ القرنِ التاسعَ عشرَ واستمرَّ حتَّى توقَّفتْ عملياتُ الإصلاحِ تقريباً عام ١٨٨٠م ، كانَ مدارُهُ، وهدفُهُ كسبَ معركةِ الإصلاحِ حتّى وإن جرى ذلكَ بسرعتينِ مختلفتينِ، تردُّدٌ لدى الحكام، وإقدامٌ لدى الإصلاحيين[2] .

غيرَ أنَّ هذا التحالفَ الهشَّ الذي جمعَ الإصلاحيِّينَ الطامحينَ إلى تحويلِ السلطنةِ إلى دولةٍ حديثةٍ على غرارِ النموذجِ الغربيِّ، والنخبِ الحاكمةِ الّتي باشرَتِ الإصلاحَ تحتَ ضغوطِ الدولِ الغربيَّةِ سرعانَ ما انتهى بعدَ توَقُّفِ عملياتِ الإصلاحِ في الإمبراطوريَّةِ مع وصولِ السلطانِ عبد الحميد الثاني إلى سدَّةِ الحُكمِ في العامِ ١٨٧٦م .

لقد كرَّسَ هذا الأخيرُ طوالَ فترةِ حُكمِه دكتاتوريَّةً فظَّةً ، واتسمَ عهدُهُ بملاحقةِ أصحابِ الآراءِ التنويريَّةِ ، الذين لجؤوا تحتَ وطأةِ هذا الاستبدادِ إلى مصرَ الواقعةِ تحتَ الاحتلالِ البريطانيِّ، ومن هناكَ استمرَّ الحديثُ عن الإصلاحِ رُغمَ توقُّفِهِ عمليًّا على أرضِ الواقعِ .

على أيَّةِ حالٍ لم تفصحْ تلكَ المشاريعُ عن تحوُّلاتٍ طبقيَّةٍ مهمَّةٍ في بنيةِ المجتمعاتِ العثمانيَّةِ باستثناءِ تلكَ التحوُّلاتِ الطفيفةِ(كظهورِ طبقةِ كبارِ ملاكي الأراضي في عهدِ محمد علي ، وظهورِ فئاتٍ برجوازيَّةٍ كمبرادوريَّةٍ في أوساطِ الأقليَّاتِ الدينيَّةِ) لذلكَ ظلَّ هذا الفكرُ الذي واكبَ تلكَ المشاريعَ، واستمرَّ بعدَ توقُّفِها يفتقدُ إلى حاملِهِ الاجتماعيِّ أي البرجوازيَّةِ الصاعدةِ، والمهيمنةِ اقتصاديًّا ، ولذلك لم يتحولْ إلى فعلٍ ثوريٍّ يُمكنُ أن يتحققَ على أرضِ الواقعِ فجاءَ تأثيرُهُ محدوداً، ولم يتعدَّ أوساطَ جمهورِ المثقفينَ المخلصينَ لأوطانِهم .

إنَّ ما يُمكنُ أن أخلُصَ إليهِ في خاتمةِ هذا الفصلِ هي النتيجةُ ذاتُها الّتي توصّلَ إليها د.أحمد برقاوي بعدَ دراستِهِ لما يعرفُ بعصرِ النهضةِ عندما كتبَ ما يلي :(يبدو لي أنَّ ما اصطُلِحَ على تسميتِهِ بالنهضةِ العربيَّةِ هو بالأساسِ ظاهرةٌ أوروبيَّةٌ صرفةٌ ليسَ بالضرورةِ أن تُكرِّرَها جميعُ الشعوبِ ،والمجتمعاتُ الأخرى.

وإذا كنتُ أعتقدُ بأنَّ تطوُّرَ المنطقةِ العربيَّةِ في الفترةِ المذكورةِ ليسَتْ سوى نهضةٍ مزعومةٍ، فإنَّني لا أرى مبرراً لاستبدالِ ذلكَ المصطلحِ بمصطلحٍ أخرَ، والسببُ ببساطةٍ شيوعُهُ، وارتباطُهُ في أذهانِ الناسِ بمرحلةٍ محدَّدةٍ تاريخيًّا ، دونَ أن يحملَ مضموناً اجتماعيًّا اقتصاديًّا،

---

1) عبد الإله بلقزيز : **الفكر السياسيّ العربي التكوين والعوائق**، في رضوان السيد و عبد الإله بلقزيز : ازمة الفكر السياسيّ العربي ، دمشق، دار الفكر ،ط٢ ٢٠٠٦ ص ٦٢

2) **للمزيد حول العلاقة بين المثقف النهضوي (الفقهاء التقليديين والمثقفين الجدد) والسلطة السياسيّة (السلطان)انظر** عبد الله العروي ، **مفهوم الدولة** ، الدار البيضاء ، المركز الثقافي العربي، ط٦ ، ١٩٩٦ ص ١٣٠ ـ١٤١

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وكانَ يُمكنُ ببساطةٍ تسميةُ تلكَ المرحلةَ بالمرحلةِ الأولى من مراحلِ نشوءِ التبعيَّـةِ– تبعيَّـةِ الإمبراطوريَّةِ العثمانيَّةِ للغربِ الرأسماليِّ)[1]

أجل هذا هوَ واقعُ النهضةِ العربيَّةِ والإسلاميَّةِ الَّتي مـازالَ يَتَغنَّـى بهـا بعـضُ المُثقفيـنَ المعاصرينَ، فشتَّانَ بينَ نهضةِ أوروبَّا الَّتي تحدَّثتُ عنها في الفصلِ السـابقِ، والَّتـي كانَـتْ مُحصلةَ حراكٍ اجتماعيٍّ داخليٍّ قادَتْهُ الطبقةُ الوسطى المسلَّحةُ بفكرٍ تقدميٍّ محدثةً التغييرَ فـي مختلفِ الميادينِ السياسيَّةِ، والاقتصاديَّةِ، والاجتماعيَّةِ على امتدادِ أربعةِ قـرونٍ ، وبـينَ مـا يُعرفُ بالنهضةِ العربيَّةِ الَّتي كانَ مُسببُها الرئيسُ الضـغوطَ الاسـتعماريَّةَ الغربيَّـةَ، والَّتـي تمخَّضتْ عن محاولةِ بعضِ السلطاتِ في المجتمعاتِ الشرقيَّةِ فرضَ الإصلاحاتِ من الأعلـى على المجتمعاتِ العثمانيَّةِ المتخلِّفةِ الَّتي لم تستطعْ أن تستوعبَ تلكَ الإصـلاحاتِ فـي فتـرةٍ وجيزةٍ ، وما كانَ لتلكَ المشاريعِ أصلاً أن يُكتبَ لها النجاحُ في تلك الفترةِ (ثلاثـةَ عقـودٍ أو أكثرَ) مع حمأةِ الضغطِ الاستعماريِّ على هذه المنطقةِ ! ولعلَّ الحسنةَ الوحيدةَ لتلك المشـاريعِ الإصلاحيَّةِ هي ظهورُ المثقفينَ الإصلاحيِّينَ الذينَ لم يدافعوا عن طبقةٍ، أو كتلـةٍ اجتماعيَّـةٍ واقعيَّةٍ بلْ دافعوا عن طموحِهِم في مجتمعٍ برجوازيٍّ على غرارِ المجتمعِ الأوروبـيِّ الـذي عاينوهُ، وشاهدوهُ في رحلاتِهم، وزياراتِهم المختلفةِ لهُ ، ومن هنا كانَ التناقضُ بينَ المثقَّـفِ، وعصرِهِ تناقضاً واسعاً ، إذْ إنَّ وعيَهُ لم يتشكَّلْ في ظلِّ صراعٍ اجتماعيٍّ فـي متـونِ تلـكَ المجتمعاتِ ، بلْ في شروطِ التـأثيرِ الحاسمِ من قبلِ الغربِ المتقدمِ ثقافيَّاً، واجتماعيَّاً، وسياسيَّاً على مجتمعاتِهم ، وبالتالي فإنَّهم لم يدافعوا عن وقائعَ، بلْ عن أحلامٍ واتسموا أكثـرَ فـأكثرَ بنزعةٍ طوباويَّةٍ أهمُّ سماتِها قدرةُ الأفكارِ على صناعةِ المجتمعِ المنشودِ.

وحينَذاكَ لنْ أستغربْ أنَّ مفكراً كالطهطاويِّ مثلاً يدافعُ بحرارةٍ عن ضرورةِ إطلاقِ الحريَّـةِ للمشاريعِ الخاصَّةِ في الزراعةِ، والتجارةِ، والصناعةِ فيقولُ: (إنَّ أعظمَ حريَّةٍ فـي المملكـةِ المتمدنةِ هيَ حريَّةُ التِّجارةِ، والفلاحةِ، والصناعةِ فالترخيصُ فيها مـن أصـولِ فـنِّ الإدارةِ الملَكيَّةِ، وقد ثبتَ بالأدلةِ، والبراهينِ أنَّ هذه الحريَّةَ من أعظمِ المنافعِ العموميَّةِ، وأنَّ النفـوسَ مائلةٌ إليها منَ القرونِ السالفةِ الَّتي تقدَّمَ فيها التمدنُ، والعمرانُ)[2] في الوقتِ الذي كانَ الإقطاعُ الخاصُّ يزدادُ قوَّةً، وهيمنةً على المجتمعِ المصريِّ ولاسيما في عهدَيْ سعيد باشـا (١٨٥٤–١٨٦٣م)، والخديوي إسماعيل (١٨٦٣–١٨٧٩م) بفعلِ صدورِ اللائحةِ السـعيْديَّة(*) بتـاريخ ١٨٥٨/٨/٥م وقانونِ المقابلةِ(**) الصادرِ في العامِ ١٨٧١م[1].

1) أحمد برقاوي: **محاولة في قراءة عصر النهضة** ، مرجع سابق ، ص ٤٦ .

2) رفاعة الطهطاوي : **الأعمال الكاملة** ، الجزء الأول (التمدن والحضارة و العمران) ،تحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،ط١، ١٩٧٣ ص١٨٥

* أعطت هذه اللائحة لورثة كبار الملاك الحق أن يرثوا الأرض الخراجية الميرية بعد أن كانت ملكية نفعية تؤول إلى بيت المال بوفاة من كلفوا بزراعتها و الانتفاع بها.

** كفل هذا القانون للملاك الذين يدفعون ضريبة استثنائية حقوق الهبة و التوارث والإسقاط والوصاية وحق وقف الأرض وقفاً خيراً .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

على أيٍّ حالٍ لقد تحدَّثتُ في هذا الفصلِ عمّا يُعرفُ "بالنهضةِ العربيَّةِ والإسلاميَّةِ "وتطرَّقتُ إلى طابعِها الإشكاليِّ، وقمتُ برصدِ مجموعةٍ من المقارباتِ المعاصرةِ لهذا الموضوعِ ، ولفضِّ هذه الإشكاليَّةِ آثرتُ رصدَ الواقعِ الاجتماعيِّ، والسياسيِّ، والثقافيِّ الذي كانَ سائداً قبلَ، وبعدَ سلسلةٍ من الأحداثِ، والوقائعِ، والمشاريعِ، والّتي كان سببُها الرئيسُ تفكُّكَ، وانهيارَ السلطنةِ العثمانيَّةِ الذي ترافقَ معَ الضغطِ الغربيِّ على المجتمعاتِ الشرقيَّةِ بفعلِ تحوّلِ برجوازيَّاتِها القوميَّةِ إلى المرحلةِ الإمبرياليَّةِ عندئذٍ بدأتِ المشاريعُ الإصلاحيَّةُ في الإمبراطوريَّةِ العثمانيَّةِ، والولاياتِ التابعةِ لها ، وكانَ القاسمُ المشتركُ بين تلكَ المشاريعِ هو أنَّها لم تكنْ بفعلِ تطوُّرٍ ذاتيٍّ في بنيةِ تلكَ المجتمعاتِ بلْ نتيجةَ محاولةِ السلطاتِ القائمةِ فرضَ تلكَ الإصلاحاتِ من أعلى بما يناسبُ مصالحَها وهو حالُ (مشروعِ محمد علي)، أو ما يناسبُ مصالحَ بعضِ الدولِ الأوربيَّةِ، وهوَ حالُ (مشروعِ التنظيماتِ العثمانيَّةِ وإصلاحاتِ البايات في تونسَ) وكانَتِ المحصلةُ النهائيَّةُ أنَّ تلكَ المجتمعاتِ لم تشهدْ تحوُّلاتٍ طبقيَّةً هامَّةً، أو حراكاً اجتماعيَّاً حقيقيَّاً على غرارِ ما حصلَ في أوروبَّا .

ومع ذلكَ فقد استدعَتْ تلكَ المشاريعُ، كما استدعى توقفُها ظهورَ نخبٍ مثقَّفةٍ أُعجبتْ بالحضارةِ الغربيَّةِ، وحاولَتْ تمثُّلَها إلاّ أنَّ تلكَ النخبَ ظلَّتْ تفتقرُ إلى القوى الاجتماعيَّةِ ذاتِ المصلحةِ الحقيقيَّةِ في التغييرِ والتقدُّمِ ، فضلاً عن ارتباطِ تلكَ النخبِ بالسلطاتِ السياسيَّةِ القائمةِ في تلك المجتمعاتِ، فجاءَ بذلكَ خطابُها السياسيُّ مشوشاً بلْ، ومتناقضاً، ولاسيما في موضوعٍ هامٍّ وخطيرٍ كموضوعِ الدولةِ وهو ما سأتناولُهُ في الفصلِ اللاحقِ.

1) رفاعة الطهطاوي المرجع السابق ص١٨٠ـ ١٨١

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل الثالث : الدولةُ الوطنيَّةُ في وعيٍ روَّادِ النهضةِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ:

المبحث الأول اكتشافُ الروَّادِ للدولةِ الوطنيَّةِ والموقفُ منها .

المطلب الأول : ظروفُ تعرُّفِ النخبِ الفكريَّةِ الإسلاميَّةِ على الدولةِ الحديثةِ .

المطلب الثاني : مؤسَّساتُ الدولةِ الحديثةِ وأسسُها الفكريَّةِ كما صوَّرها الروَّادُ في نصوصِهم.

المطلب الثالث موقفُ روادِ النهضةِ الإسلاميَّةِ من الدولةِ الحديثةِ .

المبحث الثاني : المرجعياتُ الفكريَّةُ الَّتي ارتكزَ عليها الروَّادُ في تصوُّرِهم لما ينبغي أن تكونَ عليهِ الدولةُ في مجتمعاتِهم .

المطلب الأول : التخلُّفُ المضاعفُ في النظامِ السياسيِّ الإسلاميِّ وآليَّةُ الإصلاحِ المتبعةِ.

المطلب الثاني : الموروثُ الثقافيُّ الإسلاميُّ وأثرُهُ في تكوينِ الفكرِ السياسيِّ للروَّادِ .

المطلب الثالث : الظروفُ السياسيَّةُ وواقعُ المجتمعاتِ الشرقيَّةِ وأثرُها في الفكرِ السياسيِّ لروَّادِ النهضةِ.

المبحث الثالث : نموذجُ الدولةِ الوطنيَّةِ في المحاولاتِ الفكريَّةِ للروَّادِ .

المطلب الأول :المجتمعُ ومكوِّناتُهُ في منظورِ الروَّادِ .

أولا : المجتمعُ الطبقيُّ ولزومُ مشاركةِ علماءِ الدينِ في السلطةِ في منظورِ الطهطاويِّ.

ثانياً : المجتمعُ العثمانيُّ وإشكاليَّةُ إطلاقِ الحريَّاتِ والحلولِ المقترحةِ من قِبَلِ التونسيِّ.

ثالثاً : العلماءُ ودورهُم في التوعيَّةِ الاجتماعيَّةِ والمشاركةِ السياسيَّةِ في منظورِ الكواكبيِّ.

المطلب الثاني : السلطةُ وماهيَّتها وأسُّسِ تقيُّدِها في منظورِ الروادِ .

أولاً :السلطةُ الملكيَّةُ المطلقةُ وإمكانيَّةُ تقيُّدِها بقيودٍ معنويَّةٍ عندَ الطهطاويِّ.

ثانياً : السلطةُ الملكيَّةُ المقيَّدةُ بإشراكِ أهلِ الحلِّ والعقدِ في كليَّاتِ السياسةِ عند التونسيِّ .

ثالثاً :الشورى الأرستقراطيَّةُ والسيادةُ الشعبيَّةُ وغموضُ العلاقةِ بينَهُما في فكرِ الكواكبيِّ.

المطلب الثالث : حقوقُ المواطنينَ وحريَّاتهم في منظورِ الروَّادِ.

أولا : الحريَّةُ والمساواةُ والعدلُ في فكرِ رفاعةَ الطهطاويِّ .

ثانياً الحريَّةُ و العدلُ في فكرِ التونسيِّ.

ثالثاً :العدلُ و الحريَّةُ و المساواةُ في فكرِ الكواكبيِّ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل الثالث : الدولةُ الوطنيَّةُ في وعيِ روّادِ النهضةِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ :

ليسَ من المبالغةِ أن أفترضَ وجودَ تلازمٍ تكوينيٍّ، وماهويٍّ بينَ الفكـرِ العربـيِّ الحـديثِ، والمسألةِ السياسيَّةِ فيهِ ، فالباحثُ في تلكَ النصوصِ لا يكادُ يعثرُ إلاّ لماماً، وعلى وجهِ العَرَضِ على نصٍّ غيرِ سياسيٍّ في النصوصِ الّتي حرَّرَتْها النخبُ الثقافيَّةُ في القرنِ التاسعَ عشرَ، ثمَّةَ إذاً مركزيَّةٌ إشكاليَّةٌ للمسألةِ السياسيَّةِ في ذلكَ الفكرِ، وهي مركزيَّةٌ انتبه إليها بـاحثونَ كثـرٌ، واعتنوا بتفسيرِ أسبابِها .

يكادُ يُجمعُ الباحثونَ في الفكرِ السياسيِّ النهضويِّ على وجودِ عواملَ وأسبابٍ تفسرُ انشـغالَ الفكرِ الإسلاميِّ بالمسألةِ السياسيَّةِ ، وهي أسبابٌ تاريخيَّةٌ- سياسيَّةٌ في المقامِ الأوَّلِ ، تعودُ إلى ظروفٍ، وملابساتِ الصدمةِ الحضاريَّةِ الّتي تَمثّلَتْ بحملةِ نابليونَ بونابرت على مصرَ ، وما أعقَبَها من مبادراتٍ إصلاحيَّةٍ قامَتْ بها بعضُ النُخبِ الحاكمةِ في بعـضِ المنـاطقِ التابعـةِ للإمبراطوريَّةِ العثمانيَّةِ ، والّتي كانَتْ تستهدفُ تطويرَ المجالِ السياسيِّ ، وإعادةَ بناءِ الدولةِ[1].

المبحث الأول اكتشافُ الروّادِ للدولةِ الوطنيَّةِ والموقفُ منها :

مع بزوغِ القرنِ التاسعَ عشرَ كانَ الفكرُ العربيُّ يصطدمُ لأوّلِ مرَّةٍ بنموذجٍ حـديثٍ للدولـةِ، والنظامُ السياسيُّ لا عهدَ لهُ بهِ في تجربتِهِ السياسيَّةِ التاريخيَّةِ الخاصَّةِ، ولا في الصورةِ الّتـي تكوَّنَتْ لديهِ عن أوروبَّا طويلاً قبلَ ذلكَ الصدامِ الذي بدأَ بحملةِ نابليونَ على مصرَ.

كانَ الفكرُ العربيُّ قد تعرَّفَ بأوروبَّا في مناسباتٍ عديدةٍ، وكثيرةٍ إبانَ الحروبِ الصليبيَّةِ، وفي الأندلسِ بعدَ سقوطِ مملكةِ غرناطةَ، وفي المغربِ مع احتلالِ أسبانيا لمدينتَيْ سبتة ومليلة بدءاً منَ القرنِ السادسَ عشرَ، وفي حروبِ المغربِ، والبرتغالِ أيَّامَ الدولةِ السعديَّةِ ،غيرَ أنَّ أوروبَّا في القرنِ التاسعَ عشرَ كانَتْ شيئاً مختلفاً تماماً ، كانَتْ قد أنجزَتْ ثورتَها الصـناعيَّةَ، وبنَـتْ الجيشَ القويَّ الضاربَ ، وبدأَتْ تتوسعُ جغرافياً في جميعِ أنحاءِ العالمِ ،ومنهُ بـلادُ العـربِ والمسلمينَ.

المطلب الأول : ظروفُ تعرُّفِ النخبِ الفكريَّةِ الإسلاميَّةِ على الدولةِ الحديثةِ :

تعرَّفَتِ النخبُ الفكريَّةُ الإسلاميَّةُ على هذا الغربِ الجديدِ بكيفيَّتينِ مُختلفتينِ ، الأولى من خلالِ معاينةِ إدارتِها العسكريَّةِ، والسياسيَّةِ في البلادِ العربيَّةِ الواقعةِ تحتَ احتلالِ جيوشِها ، والثانية من خلالِ مُعاينتِها في عقرِ دارِها، وتدوينِ تلكَ المعاينةِ في نصوصٍ انتهى مُعظمُها إلى الأدبِ السفاريِّ، أو أدبِ الرحلاتِ[2].

---

1) من الدراسات الهامة التي اعتنت بتفسير أسباب انشغال مفكري عصر النهضة بالمسألة السياسية وقدمت تفسيرا لذلك دراسة علي أومليل : **الإصلاحية العربية و الدولة الوطنية** ،الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٥، وكذلك عبد الإله بلقزيز : **الدولة في الفكر الإسلاميّ المعاصر** ، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ط١ ٢٠٠٢ .

2) عبد الإله بلقزيز : **الفكر السياسيّ العربي التكوين والعوائق**، في رضوان السيد و عبد الإله بلقزيز : أزمة الفكر السياسيّ العربي ، دمشق، دار الفكر ،ط٢ ٢٠٠٦ ص ٥١ ـ٥٢

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يُؤرِّخُ احتلالُ نابليونَ لمصرَ(١٧٩٨-١٨٠١م)، واحتلالَ فرنسا للجزائرِ (١٨٣٠م) وهزيمةَ الجيشِ المغربيِّ أمامَ نظيرِهِ الفرنسيِّ في معركةِ أيسلي في العامِ ١٨٤٤م ، لعلاقةِ الاحتكاكِ الأولى مع أوروبَّا في العصرِ الحديثِ ، وفي هذا الإطارِ بدأتِ النخبُ الفكريَّةُ الإسلاميَّةُ تَتَساءلُ عن أسبابِ الهزائمِ المتتاليةِ ، ولم يكنْ ثمَّةَ بدٌّ من الانتباهِ إلى المظهرِ المباشرِ لقوَّةِ الدولةِ الحديثةِ المتمثِّلِ بالجيشِ ، وبالتالي لم يكنْ من المصادفةِ أن تزدهرَ أدبيَّاتُ تحديثِ الجيشِ في الفكرِ العربيِّ الإسلاميِّ في النصفِ الأوَّلِ من القرنِ التاسعَ عشرَ ، ومنَ الأمثلةِ الّتي يُمكن أن أسوقَها على سبيلِ المثالِ ، الدعوةُ الإصلاحيَّةُ الّتي ردَّدها المفكرُ الجزائريُّ محمد بن العنابيّ(*)(١٧٥٥-١٨٥١م) الذي وضعَ كتاباً أسماهُ (السعيُ المحمودُ في نظامِ الجنودِ)، والذي يعدُّ من أوائلِ الكتبِ العربيَّةِ، والإسلاميَّةِ الّتي عالجَتْ موضوعَ التجديدِ في النظُمِ الإسلاميَّةِ عامَّةً والنظامِ العسكريِّ خاصَّةً)(١).

وبذلكَ كانَتْ مسألةُ بناءِ الجيشِ الحديثِ أوّلَ درسٍ استخلَصهُ روّادُ الإصلاحيَّةِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ بعدَ مُعاينتِهم أسبابَ التفوقِ الغربيِّ .

ولكن هذا الدرسَ بدأ يغتني بعدَ وقتٍ قصيرٍ أكثرَ فأكثرَ ، من خلالِ قيامِ بعضِ المصلحينَ برحلاتٍ تعرَّفوا من خلالِها على المجتمعاتِ الأوروبيَّةِ عن قربٍ ومن الداخلِ ، أذكرُ هنا على سبيلِ المثالِ أيضاً رحلةَ الصَّفارِ وأحمد فارسَ الشدياقِ ورحلاتُ التونسيِّ ورفاعةَ الطهطاويِّ...

لقد وضعَتْ تلكَ المعاينةُ (أيْ معاينةُ الدولةِ الحديثةِ في موطنِها) الفكرَ الإسلاميَّ على مسافةٍ أقربَ من النموذجِ الحديثِ للدولةِ ، وكشفَتْ عن أبعادِ وظواهرَ فيهِ ، لم يكنْ في الوُسْعِ اكتشافُها خارجَ أوروبَّا.

يشيرُ أحدُ الباحثينَ وهوَ علي أومليل إلى أهميَّةِ تلكَ الظروفِ الّتي حكَمَتْ تعرُّفَ النخبِ المثقَّفةِ على نموذجِ الدولةِ الوطنيةِ ، والّتي أثرَتْ كما يعتقدُ على فهمِهم للدولةِ، وتاريخِها، ومختلفِ القضايا الّتي تثيرُها حيثُ يقولُ (لم تكنْ مسألةُ الدولةِ الوطنيَّةِ بالنسبةِ للمفكرينَ الإسلاميِّينَ مسألةً نظريَّةً بحتةً ، فهُم لم يبدؤوا بالتعرُّفِ على ما يتعلَّقُ بها تعرُّفاً فكريَّاً مجرَّداً، ومن بعيدٍ، كما تعرَّفَ أسلافُهُم الفلاسفةُ على السياسةِ المدنيَّةِ اليونانيَّةِ ، بلْ إنَّ الدولةَ الحديثةَ قد تجسَّدَتْ في قوىٍ ضاغطةٍ على مجتمعاتِهِم ، ثمَّ مُستعمِرةٍ لبلدانِهم ،..... فإذا ما استعرضْنا موقفَ المفكرينَ المسلمينَ منذُ أواخرِ القرنِ الثامنَ عشرَ، وجدْنا منهم دعاةً مُتحمسينَ لاقتباسِ هذا

---

* محمد بن العنابي : فقيه إسلاميّ جزائري ولد في العام ١٧٥٥م في عنابه بالجزائر ،شغل عدة مناصب سياسيّة في عهد الداي حسين(١٧٦٥ ـ ١٨٣٨م) ، و وضع كتاباً اسماه (السعي المحمود في نظام الجنود) ، وشارك في معركة أيسلي ثمّ غادر الجزائر بعد الاحتلال متوجها إلى مصر ، ومكث هناك وتولى منصب الإفتاء الحنفي في مدينة الإسكندرية .

1) للمزيد انظر عمر بن قنية : **الرؤية الفكرية في الحاكم و الرعية لدى ابن المقفع و ابن العنابي و الكواكبيّ** ، عمان ،دار أسامة للنشر، ط١ ، ٢٠٠٠ من ص٤٩ ـ ٦٣

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

التنظيمِ، أو ذاكَ من تنظيماتِ الدولةِ الحديثةِ ، وبالتالي فإنَّ موقفَهُم الفكريَّ كانَ تحتَ ظرفيَّةٍ معيَّنةٍ، وهيَ وجودُ قوىً أجنبيةٍ ضاغطةٍ لفرضِ هذه التنظيماتِ ....، ومن هنا لابدَّ من إبرازِ ظرفيَّةِ إدخالِ تنظيماتِ الدولةِ العصريَّةِ في البلادِ الإسلاميَّةِ، وهوَ ما يشكِّلُ بُعداً أسياسيَّاً للمعنى الحقيقيِّ لمدلولِ مفاهيمَ متعلِّقةٍ بهذهِ الدولةِ مثلَ الدستورِ ، الترابِ الوطنيِّ ، الأمَّةِ ....) ثمَّ يتابعُ (ونظراً للضغطِ والتدَّخلِ الاستعماريَّينِ، فإنَّ المفكرينَ الإسلاميَّينَ لم يتعرَّفوا على الدولةِ كجهازٍ متكاملٍ بلْ كعناصرَ مبتورةٍ ، ولم يكنْ هذا سوى ردِّ فعلٍ لما قد وقعَ فعلَّياً ذلكَ أنَّهُ كانَ قد بدأَ عمليَّاً إدخالُ التنظيماتِ وعلى فتراتٍ متباعدةٍ تتعلَّقُ بالجيشِ، أو التعليمِ، أو العدليَّةِ مبتورةً عن جهازٍ متكاملٍ هوَ الدولةُ) ليخلصَ أومليل إلى النتائجِ التاليةِ(هكذا إذن شرَعَ المصلحونَ المسلمونَ المُحدَثونَ في طرحِ مشكلةِ السلطةِ العموميَّةِ ، فاعتبروا أنَّ الإصلاحَ يجبُ أن يكونَ سياسيَّاً في جوهرِهِ، كنتيجةٍ لاعتقادِهم أنَّ تفوَّقَ الغربِ يكمنُ في تقدُّمِ مؤسساتِهِ، وخاصَّةً المؤسَّسةُ المنوطُ بها تدبيرُ المجتمعِ (أي الدولةِ) في حينِ ظلَّ التاريخُ الاجتماعيُّ والاقتصاديُّ غائباً عن هؤلاءِ ، وهم لم يعيروهُ اهتماماً على أيِّ حالٍ ، قد يرجعُ أمرُ هذا الإهمالِ إلى كونِ إدراكِ السلطةِ، أو ظاهرِ السلطةِ أيسرُ من إدراكِ مُرتكزاتِها ، وقد يرجعُ أيضاً إلى ترديدِ هؤلاءِ لحُكمِ مفكريْ الغربِ في القرنِ الثامنَ عشرَ على الشرقِ، وسببِ تأخُرِهِ، عندما أرجعوهُ أساساً إلى طبيعةِ نظامِهِ السياسيِّ المستبدِ ، وهذا ما ردَّدَهُ مونتسيكيو، وروسو، وغيرُهم من مفكريْ الأنوارِ الذينَ وجدوا في الشرقِ مثالاً سلبياً يُعززُ دعواهُم لتصفيةِ حسابِهم مع النظامِ السياسيِّ التقليديِّ في بلادِهم)[1].

لا أختلفُ مع أومليل حولَ طبيعةِ الظروفِ الّتي حكَمتْ تعرُّفَ النخبِ الفكريَّةِ الإسلاميَّةِ على الدولةِ ، فهُم لم يتعرَّفوا على نظريَّتِها بشكلٍ مستقلٍ، ومن بعيدٍ، بلْ إنَّ هذهِ الأخيرةَ قد تجسَّدتْ في قوىً ضاغطةٍ على مجتمعاتِهم ، ثمَّ مستعمرةٍ لبلدانِهم ، وهذه الحقيقةُ التاريخيَّةُ لا ينكرُها أحدٌ ، ولكنَّني أعتقدُ أنَّ معظمَ النتائجِ الّتي أصدرَها الباحثُ المذكورُ كانَ فيها الكثيرُ من التجنِّي، والتعسُّفِ بحقِّ المفكرينَ المسلمينَ الذينَ لم يحدِّدْهُم بوضوحٍ وصراحةٍ .

وسأبدأُ من حيثُ انتهى أومليل أي من قولِهِ :(إنَّ المُفكرينَ المسلمينَ ردَّدُوا حكمَ مفكري الغربِ على الشرقِ، حينَ أرجعوا سببَ تخلُّفِهِ إلى طبيعةِ نظامِهِ السياسيِّ)...!

في الحقيقةِ إنَّ ورودَ أسماءِ بعضِ المفكرينَ الغربيِّينَ كجان جاك روسو، أو مونتسيكيو، أو غيرِهما في المدوَّناتِ الفكريَّةِ للروّادِ لا يعتبرُ دليلاً كافياً على أنَّ المفكرينَ المسلمينَ قد شرعوا بالتفكيرِ في ثنائيَّةِ التقدُّمِ، والتأخُّرِ (تقدُّمِ الغربِ، وتأخُّرِ المسلمينَ) بعدَ ربطِهما بشكلِ نظامِ الحكمِ في المجتمعاتِ الشرقيَّةِ، والغربيَّةِ ، ترديداً لما قالَهُ المفكرونَ الغربيُّونَ في وقتٍ سابقٍ،

---

1) علي أومليل: **الإصلاحية العربية و الدولة الوطنية** ،الدار البيضاء ، المركز الثقافي العربي ط٢ ٢٠٠٥ ص٨١ ـ٨٤

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

حيثُ لم أجدْ في مؤلَّفاتِ التونسيِّ، والكواكبيِّ، أو الطهطاويِّ ما يثبتُ صحَّةَ ذلكَ ، أو بصياغةٍ أخرى لم يستشهدِ الكواكبيُّ على سبيل المثال ــ وهوُ من أشهرِ المفكــرينَ المســلمينَ الــذينَ تحدثوا عن الاستبدادِ ــ بكلامٍ لروسو، أو غيره لإثباتِ استبدادِ السلطةِ فــي مجتمعــه ، أمَّــا بالنسبةِ للنتائجِ الأخرى الّتي توصَّلَ إليها أومليل كقوله :(إنَّ المفكرينَ الإسلاميّينَ لم يتعرَّفــوا على الدولةِ كجهازٍ متكاملٍ، بلْ كعناصرَ مبتورةٍ ، وأنَّهم أدركــوا ظــاهرةَ الســلطةِ دونَ أن يدركوا مُرتكزاتِها) رُبَّما ينطبقُ على محمد بن العنابيِّ، ومن حذا حذوهُ في التعرُّفِ على الدولةِ الحديثةِ داخلَ ديارِ الإسلامِ ، ولكن هذا الاستنتاجَ لا ينطبقُ على رفاعةَ الطهطاويِّ، أو خيــرِ الدينِ التونسيِّ، أو غيرِهما ممن كان لهم كسبُ السبقِ في التعرُّفِ على الدولةِ الحديثــةِ فــي الغربِ .

المطلب الثاني : مؤسساتُ الدولةِ الحديثةِ وأسسُها الفكريَّــةِ كمــا صــوَّرها الــروّاد فــي نصوصِهم:

لقد بدأَ التبشيرُ بالدولةِ الحديثةِ (كمفهومٍ، ومؤسساتٍ) معَ الطهطاويِّ والتونسيِّ، اللذينِ اعتنيَــا بالمسألةِ عنايةً كبيرةً ، وكانَ أكثرُ ما حررّاهُ على علاقةٍ بِهــا ، مــعَ أنَّ إصــلاحيِّينَ كُثــرٌ مُعاصرينَ لهُما ، أو لاحقينَ عليهما في الزمانِ ، اعتنوا بمســألةِ الدولــةِ الحديثــةِ، وقــدموا مُساهماتٍ فكريَّةً ثريَّةً في الدفاعِ عنها ، إلاَّ أنَّ فرادةَ الطهطاويِّ والتونسيِّ لا تكمنُ فقطْ فــي جرأتِهما على الدفاعِ عن الدولةِ، ونموذجِها في أوروبا ، بل يكمنُ أيضاً في انصرافِهما إلــى التعريفِ التفصيليِّ والموضوعيِّ بهذا النموذجِ ، وفي صورةِ بيانٍ دقيقِ التفاصيلِ لمحاسنِه .

لعلَّ أوَّلَ ما يلفتُ انتباهَ المطالعِ لكتابِ (تخليص الإبريز في رحلة باريس) الذي ألَّفَــهُ رفاعــةُ الطهطاويُّ خلالَ رحلتِه إلى فرنسا ، هو حديثُ ذلكَ الشيخِ عن الفلســفةِ، والفكــرِ السياســيِّ الغربيِّ حيثُ يقولُ: (قرأتُ في الحقوقِ الطبيعيَّةِ مع مُعلمِها كتابَ برلماكي، وتَرجمتُهُ فَهمتُــهُ فهماً جيِّداً، وهذا الفنُّ عبارةٌ عن التحسينِ، والتقبيحِ العقليَّينِ ، يجعلُهُ الإفرنجُ أساساً لأحكــامِهم السياسيَّةِ المُسماةِ عندَهُم شرعيَّةً، وقرأتُ أيضاً معَ مسيو شواليه جزأينِ من كتابِ يُسمى روحُ الشرائعِ، مؤلفُهُ شهيرٌ بينَ الفرنساويَّةِ يُقالُ لَهُ مونتسيكيو، وهوَ أشبهُ بميزانٍ بــينَ المــذاهبِ الشرعيَّةِ، والسياسيَّةِ ومبنيٌّ على التحسينِ، والتقبيحِ العقليَّينِ ويُلقــبُ عنــدهُم بــابنِ خلــدونِ الإفرنجيِّ كما أن ابنَ خلدونَ يُقالُ لهُ عندَهُم أيضاً مونتسيكيو الشرقِ ، وقرأتُ أيضاً في هــذا المعنى كتاباً يُسمَّى عقدَ التأنُسِ، والاجتماعِ الإنسانيِّ (ـ العقد الاجتماعي)* مؤلفُهُ يُقالُ لهُ روسو وهوَ عظيمٌ في معناهُ ، وقرأتُ في الفلسفةِ تاريخَ الفلاسفةِ المشتملَ على مذاهبِهِم، وعقائــدِهم، وحِكَمِهِم، وقرأتُ أيضاً كازيطاتِ (ـ المجلات) العلومِ اليوميَّةِ والشهريَّةِ الّتي تذكرُ كلَّ يومٍ ما

* ما بين أقواس أضافها الباحث للتوضيح.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يصلُ خبرُهُ من الأخبارِ الداخليَّةِ، والخارجيَّةِ المسماةِ بوليتيقية (ـ السياسية) وكنتُ مولعاً بِهـا غايةَ التولُّع)[1].

يُوضِّحُ النصُّ السابقُ معرفةَ الطهطاويِّ بأهمِّ كتبِ الفلسفةِ الّتي كوَّنَت الفكرَ السياسيَّ حتّى ذلك الوقتِ ، والأهمُّ من هذا مُلاحظتُهُ أنَّ الحقوقَ الطبيعيَّةَ الّتي قرأ عنها هي الأساسُ الذي يعتمدُهُ الفرنسيُّونَ كمصدرٍ رئيسٍ للتشريعِ والتقنينِ عندَهم ، وتُوصيفُهُ لها بأنَّهـا تمتـازُ بالمرونـةِ، وقابليةِ التعديلِ فضلاً عن كونِها عادلةً على الرغمِ من أنَّها ليسَتْ مسـتوحاةً مـن الشـرائعِ السماويَّةِ حيثُ يقولُ: (فأحكامُهُم القانونيَّةُ ليسَتْ مُستنبطةً من الكتبِ الدينيـةِ ، وإنَّمـا هـيَ مأخوذةٌ من قوانين أُخر، أغلبُها سياسيَّةٌ ،وهي مختلفةٌ كليَّةً عـن الشـرائعِ، وليسـت قـارَّةَ الفروعِ)[2].

وليسَ هذا وحسب، بلْ إنَّهُ تحدَّثَ بالتفصيلِ عن مؤسَّساتِ النظامِ السياسيِّ في فرنسا ووصفَها وصفاً دقيقاً ،حيث قالَ (لنكشفَ الغطاءَ عن تدبيرِ الفرنساويَّةِ، ونستوفي غالبَ أحكامِهم ليكونَ تدبيرُهُم العجيبُ عبرةً لمن اعتبرَ، فنقولُ، وقد سلفَ لنا أنَّ باريسَ هي كرسيُّ(ـ عاصمة)بلادِ الفرنسيسِ، وهي محلُّ إقامةِ ملكِ فرنسا وأقاربِهِ وعيلتِهِ المسماةُ البوربون، فلا يكـونُ ملـكُ فرنسا إلاَّ من هذهِ العيلةِ، ومملكةُ فرنسا متوارثةٌ ، ومسكنُ ملكِ فرنسا سراي تُسمَّى التولري ، ثمَّ إنَّ أصلَ القوَّةِ في تدبيرِ المملكةِ لملكِ فرنسا، ثمَّ لجماعةِ أهلِ شمبردوبير، أو ديوان ألبيـر (ـمجلس الشيوخ) ثمَّ لديوانِ رُسُلِ العمالاتِ (ـ مجلس النواب أو البرلمان) ، .....ثمَّ يلي ديوانَ رسلِ العملاتِ ديوانُ الوزراءِ والوكلاءِ (ـ مجلس الوزراء) ، ثمَّ ديوانٌ يُسـمَّى ديـوانُ سـرِّ الملكِ، وديوانٌ يُسمَّى ديوانُ الدولةِ للمشورةِ ، فحينئذٍ يكونُ ملكُ فرنسا صاحبَ قوَّةٍ تامَّةٍ فـي مملكتِهِ ، بشرطِ رضاءِ تلكَ الدواوينِ المذكورةِ ولهُ خصوصيَّاتٌ أخرى سـيأتي ذكرُهـا فـي السياسيَّةِ الفرنساويَّةِ)[3]

لقد تحدَّثَ الطهطاويُّ بالتفصيلِ عن اختصاصاتِ كلِّ ديوانٍ من هذه الدواوينِ ، ومدَّةِ انعقادِها، وشروطِ عضويَّتِها ، فعلى سبيلِ المثالِ(*) تحدَّثَ الطهطـاويُّ عـن وظيفـةِ، واختصاصـاتِ وشروطِ عضويَّةِ البرلمانِ الذي أسماهُ ديوانُ رسلُ العمالاتِ، فيقولُ:(إنَّ وظيفةَ ديوانِ رُسـلِ العمالاتِ غيرُ متوارثةٍ ، ووظيفتُهم امتحانُ القوانينِ، والسياساتِ، والأوامرِ، والتدابيرِ، والبحثُ عن إيرادِ الدولةِ، ومدخولِها، ومصروفِها، والمنازعةِ في ذلكَ ، والممانعةِ عن الرعيَّـةِ فـي المكوسِ، والفِرَدِ(ـالضرائب) وغيرِها إبعاداً للظلمِ والجورِ ، وهذا الديوانُ مؤلَّفٌ مـن عـدَّةِ

---

1) رفاعة الطهطاويّ :**الأعمال الكاملة** ، الجزء الثاني (السياسة و الوطنية والتربية) تحقيق : محمد عمارة ، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط١ ،١٩٧٣ ص١٩١- ١٩٢

2) رفاعة الطهطاويّ :**الأعمال الكاملة**، الجزء الأول (التمدن و الحضارة والعمران) تحقيق : محمد عمارة بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط١ ١٩٧٣ص١٠٤

3) رفاعة الطهطاويّ :**الأعمال الكاملة** ، الجزء الثاني (السياسة و الوطنية والتربية) ،مصدر سابق ص ٩٣

***تحدث الطهطاويّ عن جميع الدواوين ولكن لا مجال لعرض ذلك هنا ، يمكن العودة إلى المصدر للإطلاع عليها .**

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

رجالٍ يُنَصِّبُهم أهالي العمالاتِ(ـ المقاطعات)، وعددُهُم أربعُمائةٍ وثمَّانيةٌ وعشرونَ رسولاً (ـنائباً) ، ولا يُقبَلونَ إلاّ بعدَ بلوغِ كلِّ واحدٍ منهم أربعينَ سنةٍ ، ولابدَّ أن يكونَ لكلِّ واحدٍ منهُم عقاراتٌ تبلغُ فردتُها (ـضريبتها) ألفَ فرنكٍ كلَّ سنةٍ)[1]

وبعدَ أن ينهيَ الطهطاويُّ حديثَهُ عن المؤسَّساتِ يتوصَّلُ إلى نتيجةٍ مفادُها :(إنَّ مَلِكَ فرنسا ليسَ مُطلقَ التصرفِ ، وإنَّ السياسةَ الفرنساويَّةَ هي قانونٌ مقيَّدٌ ، بحيثُ أنَّ الحاكمَ هو الملكُ بشرطِ أن يعملَ بما هوَ مذكورٌ في القوانينِ الّتي يُرضي بها أهلَ الدواوينِ)، ثمَّ يُتابعُ كاشفاً للقارئ عن مبدأِ التوازنِ الذي يحكمُ المؤسَّساتِ السياسيَّةِ، والتشريعيَّةِ في فرنسا ، وهو ما نُسميهِ في أيامنا هذهِ لعبةَ الديمقراطيَّةِ الليبراليَّةِ في المجتمعاتِ الرأسماليَّةِ فيقولُ:(إنَّ ديوانَ ألبير (ـ مجلس الشيوخ) يُحامي عنِ الملكِ، وديوانَ رُسُلِ العمالاتِ(ـ البرلمان) يُحامي عن الرعيَّةِ، والقانونُ الذي يمشي عليهِ الفرنساويَّةُ الآنَ هوَ القانونُ الذي ألّفَهُ لهم ملِكُهم المُسمَّى لويز الثامنَ عشرَ ، ولازالَ مُتَّبعاً عندَهم، ومرضيَّاً لهم ، وفيهِ أمورٌ لا ينكرُ ذوو العقولِ أنَّها من بابِ العدلِ، والكتابُ المذكورُ الذي فيهِ القانونُ يُسمَّى الشَرطةُ*(ـ الدستور))[2]

ثمَّ يُباشرُ الطهطاويُّ ترجمةَ نصوصِ الشَرطةِ، والّتي تضمنَتْ أربعاً وسبعينَ مادَّةً تناولَتِ القضايا التاليةَ:

- حقوقَ المواطنينَ .
- حقوقَ الملكِ ،والقوانينَ الّتي تحكمُ علاقتَهُ بالدواوينِ الأخرى .
- القوانينَ الخاصَّةَ بديوانِ رسلِ العمالاتِ أي: وكلاءَ الرعيَّةِ .
- القوانينَ الخاصَّةَ بالوزراءِ، وطائفةِ القضاةِ[3].

ولم يكتفِ الطهطاويُّ بذلكَ بلْ تحدَّثَ أيضاً عن الحياةِ السياسيَّةِ في فرنسا، وهوَ يصفُ أحداثَ ثورةِ عام ١٨٣٠م حيثُ يقولُ (اعلمْ أنَّ هذهِ الطائفةَ (ـ الشعب الفرنسي) في الرأيِ فرقتينِ أصليَّتينِ، وهُما الملكيَّةُ، والحريَّةُ ، والمرادُ بالملكيَّةِ أتباعُ الملكِ القائلونَ: بأنَّهُ ينبغي تسليمُ الأمرِ لوليِ الأمرِ من غيرِ أن يعارضَ فيهِ أحدٌ من طرفِ الرعيَّةِ ، والطائفةُ الأخرى يميلونَ إلى الحريَّةِ ، بمعنى أنَّهم يقولونَ لا ينبغي النظرُ إلاّ إلى القوانينِ فقطْ، والملكُ إنَّما هو منفِّذٌ للأحكامِ على طبقِ ما في القوانينِ، فكأنَّهُ عبارةٌ عن آلةٍ ، ولاشكَ أنَّ الرأيينِ متباينانِ، فلذلكَ كانَ لا إتحادَ بينَ فرنسا لفقدِ الاتفاقِ في الرأيِ ، والملكيَّةُ أكثرُهم من القسوسِ (ـ رجال الدين)، وأتباعِهِم ، وأكثرُ الحُريَّينَ(ـ الليبراليين) من الفلاسفةِ، والعلماءِ، والحكماءِ، وأغلبِ

---

1) رفاعة الطهطاويّ :الأعمال الكاملة ، الجزء الثاني (السياسة و الوطنية والتربية) ،مصدر سابق ص٩٤

* الشَرطة (بفتح الشين و كسر الراء) مصطلح اخترعه الطهطاويّ للتعبير عن كلمة (charte) الفرنسيَّة التي تعني الميثاق.

2) المصدر السابق نفسه ص٩٥

3) للإطلاع على مواد الميثاق كاملة انظر رفاعة الطهطاويّ :الأعمال الكاملة ، الجزء الثاني (السياسة و الوطنية والتربية) المصدر السابق من ص ٩٦ - ١٠٢

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الرعيَّة، ومن الفرقةِ الثانيةِ طائفةٌ عظيمةٌ تُريدُ أن يكونَ الحُكمُ بالكليَّةِ للرعيَّةِ ، ولا حاجةَ إلى ملكٍ ، لكن لمَّا كانَتِ الرعيَّةُ لا تصلحُ أن تكونَ حاكمةً، ومحكومةً وجبَ أن توكِّلَ عنها من تختارُهُ منها للحكمِ ......، فاعلمْ من هذا أنَّ بعضَ الفرنساويَّةِ يُريدُ المملكةَ المُطلقةَ، وبعضُهم يُريدُ المملكةَ المقيَّدةَ بالعملِ في القوانينِ، وبعضهم يُريدُ الجمهوريَّةَ..)[1]

وليسَ بوسعِ القارئِ إلاّ أن يزدادَ إعجاباً بسعةِ أُفقِ ذلكَ الشيخِ عندَما يراهُ لا يقفُ عندَ هذهِ الحدودِ فقطْ ، فيتحدثُ أيضاً عن الاحتلالِ الفرنسيِّ للجزائرِ، فيكشفُ الطهطاويُّ أثناءَ تناولهِ لهذا الموضوعَ عن العلاقةِ القائمةِ بينَ السياسةِ الداخليَّةِ، والخارجيَّةِ، ويكشفُ عن حقيقةِ وقوفِ الحزبِ الملكيِّ وراءَ هذا الغزوِ الاستعماريِّ ، ويوضحُ للقارئِ محاولةَ ذلك الحزبِ إسباغَ الطابعِ الدينيِّ على غزوِ الجزائرِ، فيعلِّقُ على هذا الموضوعِ مُوضِّحاً السببَ الحقيقيَّ للغزوِ حيثُ يقولُ(وممَّا وقعَ أنَّ المطرانَ الكبيرَ لمَّا سَمِعَ بأخذِ الجزائرِ(ـ احتلال)، ودخلَ الملكُ الكنيسةَ يشكرُ اللهَ(ﷻ) على ذلكَ ، جاءَ إليهِ المطرانُ ليُهنئَهُ على هذهِ النصرةِ ، فمن جملةِ ما قالهُ، ما معناهُ : إنَّهُ يَحمدُ اللهَ على كونِ الملَّةِ المسيحيَّةِ انتصرَتْ نصرةً عظيمةً على الملَّةِ الإسلاميَّةِ، ولا زالَتْ كذلكَ ، معَ أنَّ الحربَ بينَ الفرنساويَّةِ، وأهلِ الجزائرِ إنَّما هي مُجردُ أمورٍ سياسيَّةٍ ، ومشاحناتُ تجاراتٍ، ومعاملاتٍ ، ومشاجراتٍ، ومجادلاتٍ)[2]

تُفصحُ النصوصُ السابقةُ عن معرفةِ الطهطاويِّ الكاملةِ لمفهومِ الدولةِ والنظامِ السياسيِّ في فرنسا ، بما لا يدعُ مجالاً للشكِّ في وعيهِ واستيعابهِ لتلكَ المواضيعِ .

ولا يحسبَنَّ أحدٌ أنَّ الطهطاويَّ كانَ استثناءً فريداً آنذاكَ بلْ فاقَهُ في ذلك معاصرهُ خيرُ الدينِ التونسيِّ ، الذي استعرضَ في مقدمةِ كتابهِ (أقومُ المسالكِ في معرفةِ أحوالِ الأممِ والممالكِ) تطوُّرَ العلومِ الطبيعيَّةِ، والفلسفةِ الإنسانيَّةِ في الغربِ خلالَ الفترةِ الممتدةِ من القرنِ الثالثَ عشرَ إلى القرنِ الثامنَ عشرَ، وقد تطرَّقَ في هذا الإطارِ إلى تطوُّرِ الفكرِ السياسيِّ الغربيِّ ومن جملةِ ما قالَهُ في هذا الموضوعِ (وفي القرنِ الثامنَ عشرَ ظهرَ في فرنسا خمسةُ أشخاصٍ من مشاهيرِ الكتبةِ ، منهم مونتسيكيو الذي صرفَ همَّتَهُ إلى كتبِ السياسةِ ، وأبانَتْ تصانيفُهُ عن غايةِ معرفتِهِ بها (ـ عمق فهمه لها)، وكفى شاهداً على ذلكَ ،ما كتبَهُ في السببِ الذي كبُرتْ بهِ الدولةُ الرومانيَّةُ ، والذي سقطَتْ بهِ، وانقرضَتْ، وهو كتابٌ عجيبٌ يحتوي تعليقاتٍ صادقةً، وعباراتٍ راشقةً، وكتابهُ الآخرَ المُسمى حكمةُ القوانينِ (ـ روح الشرائع)، الذي يُبيِّنُ فيهِ الحقوقَ الإنسانيَّةَ ، حيثُ قسَّمَها إلى ثلاثةِ أقسامٍ ، أولها الحقوقُ بينَ الأممِ في خُلطتِها السياسيَّةِ، والمتجريَّةِ، وثانيها حقوقُ الدولِ على رعاياها، وبالعكسِ ، وثالثُها حقوقُ الأهالي فيما بينَهُم ، ثمَّ قسَّمَ حالةَ الدولِ إلى ثلاثةِ أقسامٍ أيضاً ، الأوَّلُ الدولةُ الوراثيَّةُ خلفاً عن

---

1) رفاعة الطهطاويّ :**الأعمال الكاملة** ، الجزء الثاني (السياسة و الوطنية والتربية) المصدر السابق ص٢٠١
2) رفاعة الطهطاويّ :**الأعمال الكاملة**، الجزء الأول (التمدن و الحضارة والعمران) مصدر السابق ص١٠٧ ـ ١٠٨

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

سلفِ المطلقةُ التصرُّفِ ، والثاني الدولةُ الوراثيَّةُ المقيدةُ بالقوانينِ ، والثالثُ الدولةُ الجمهوريَّةُ المقيدةُ بالقوانينِ، والجمهوريَّةُ عندهم كنايةٌ عن انتخابِ الأمَّة رئيساً لدولتهم.....، ومن مشاهيرِ ذلكَ القرنِ ولتير (ـ فولتير) وهو ممن أخذ رايةَ الكتابةِ باليمينِ، والشمالِ ، واشتهرَ في سائرِ فنونِ السياسةِ شُهرةَ الدجَّالِ في الأجيالِ ......، ومنهم جنجاك روصو(ـ جان جاك روسو)، وهوَ نظيرُ ولتير في الشهرةِ ، ولهُ من حُسنِ التعبيرِ ما لا تستقرُ معهُ الأوهامُ ، وهذانِ الكاتبانِ هما اللذانِ أنشآ ثورةَ أهلِ فرنسا سنةَ تسعٍ وثمَّانينَ وسبعمائةٍ وألفٍ....الخ)[1]

وعلى غرارِ ما قدَّمهُ رفاعة الطهطاويّ في كتابِهِ تخليصُ الإبريزِ من وصفٍ دقيقٍ للدولةِ الفرنسيَّةِ، ونظامِ الحكمِ فيها ، قامَ التونسيُّ بإجراءِ دراسةِ مُقارنةٍ لعشرينَ دولةٍ أوروبيَّةٍ بما فيها الدولةُ العثمانيَّةُ(*)، حيثُ خصَّصَ لكلِّ دولةٍ من تلكَ الدولِ باباً خاصَّاً بها في كتابِهِ ، وضمَّتِ الأبوابُ فصولاً تحدثَ فيها عن تاريخِ تلكَ الدولةِ، وجغرافيتِها، وموقعِها، ومساحتِها، وأهمِّ ملوكِها، وتنظيماتِها الإداريَّةِ والسياسيَّةِ والعسكريَّةِ[2]، ليؤكِّدَ للقارئِ أنَّ سببَ تقدُّمِ الغربِ هوَ تنظيماتُهُ السياسيَّةُ، وليسَ لكونِهِ نصرانياً، أو لخصوبةٍ خاصَّةٍ في مناطقِهِ .

لقد خلُصَ خيرُ الدينِ التونسيُّ في مقدمتِهِ إلى أنَّ التنظيماتِ في الدولِ الأوروبيَّةِ، والَّتي هي سببُ تقدُّمِ الغربِ ، تقومُ على ثلاثةِ مبادئ أساسيَّةٍ، ومشتركة وهيَ :

١. تأسيسُ القوانينِ (إقرارُ القانونِ، وتعديلهُ).
٢. مُشاركةُ المجالسِ الأوروبيَّةِ في كليَّاتِ السياسةِ (مراقبةُ أعمالِ الحكومةِ ، والاقتراعُ على الميزانيَّةِ، ومناقشةِ الضرائبِ ...) .
٣. جعلُ المسؤوليَّةِ في إدارةِ الدولةِ على الوزراءِ المباشرينَ .

صنَّفَ خيرُ الدينِ القوانينَ كما عرفَها في الغربِ إلى نوعينِ هُما : قوانينُ الحقوقِ المرعيَّةِ بين الدولةِ(**) والرعيَّةِ و قوانينِ حقوقِ الأهالي فيما بينَهم، أو بمعنىً آخرَ ميَّزَ التونسيُّ بينَ نوعينِ من القوانينِ وهما القوانينُ الَّتي تضبطُ علاقةَ السلطةِ بالمجتمعِ ، و القوانينُ الَّتي تضبطُ علاقاتِ الأفرادِ فيما بينَهُم داخلَ المجتمعِ، يقولُ التونسيُّ (ومرجعُ النوعِ الأوَّلِ من القوانينِ إلى معرفةِ ما لصاحبِ الدولةِ (ـ الملِك)، وما عليهِ ، ويندرجُ تحتَهُ أمورٌ منها: حريَّةُ العامَّةِ الكافلةِ بضمانةِ حقوقِهِم ، ومنها تعيينُ أصولِ تصرُّفاتِ الدولةِ جمهوريةً، أو وراثيَّةً ، كتنفيذِ القوانينِ الحُكميَّةِ ، وإدارةِ السياسةِ الداخليَّةِ، والخارجيَّةِ ، كالحربِ، وعقدِ شروطِ الصلحِ،

---

1) خير الدين التونسيّ ، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الأمم والممالك** ،تحقيق المنصف الشنوفي ، تونس ، الدار التونسيّة للنشر ط٢ ١٩٨٦ ص١٨١ -١٨٣

* وهي الدول التي زارها ما بين عام ١٨٥٣ و١٨٦٧ في مهمات دبلوماسية مختلفة منها مملكة فرنسا و مملكة النمسة ومملكة بروسية و مملكة جرمانيا و ايطاليا و إسبانيا و هولاندا و الدنمارك والبلجيك وانكلترة و السويد والنرويج... الخ

2) للإطلاع على ذلك انظر مخطوطة الكتاب :خير الدين التونسيّ : أقوم المسالك في معرفة أحوال الأمم والممالك ،مطبعة الدولة بحاضرة تونس المحمية ط١ تونس ١٢٨٦ هـ ،من ص ٩٠ - ٣٣٠ على موقع www. marefa.org

** المقصود بكلمة دولة في جميع كتابات خير الدين السلطة الحاكمة ، وسأتطرق إلى أسباب هذا الخلط بعد قليل .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والتجارةِ، وتعيينِ الوظائفِ، ونصبِ الموظفينَ من الوزراءِ ،وغيرِهم، والنــوعُ الثــاني هــو القوانينُ المحرَّرةُ لفصلِ النوازلِ بينَ السكَّانِ والتسويةِ بينَهُم في المجـابي والمــنحِ بحســبِ المكاسبِ والاستحقاقِ(ـ المعاملات التجارية) إلى غيرِ ذلكَ من أحوالِهم الداخليَّة) كمــا يلحــظُ خيرُ الدينِ التونسيِّ أنَّ مصدرَ هذينِ النوعينِ من القوانينِ مختلفٌ (فــالنوعُ الأوّلُ هــوَ مــن حقوقِ صاحبِ الدولةِ بإعانةِ وزرائِه وغالبِ رُشَدَاءِ أهلِ المملكةِ ، أمَّا النوعُ الثاني فتأسيسُــهُ، وتبديلُهُ (ـ إقراره وتعديله) فيكونُ بموافقةِ المجلسينِ ، أي المجلسُ الأعلى المركّبُ من أمــراءِ العائلةِ الملكيَّةِ ومن ينتخبُهُ الملكُ من أعيانِ المملكةِ مؤبداً في وظيفتِــهِ (ـ مجلــس الشــيوخ) ومجلسُ الوكلاءِ المركَّبُ ممَّنْ ينتخبُهُم الأهالي للمناضلَةِ عن حقوقِهم والاحتسابِ على الدولــةِ (ـ مجلس النواب)، فأهلُ هذينِ المجلسينِ هم أهلُ الحلِّ والعقدِ، عندهُم فكلُّ ما وافقوا عليهِ ممَّا لا يخالفُ تلكَ الأصولَ اللازمَ فيها مُشاركةُ العامَّةِ يصيرُ من شرائعِ المملكةِ) كما تحدَّثَ عــن وظائفِ المجلسينِ المذكورينِ في إطارِ العمليَّةِ السياسيَّةِ، وفي ذلكَ يقولُ: (اعلمْ أنَّ المجلسينِ المذكورينِ لا يتدخَّلانِ في تفاصيلِ الإدارةِ وإنمَّا دأبُهُما وضعُ القوانينِ، والمحافظــةُ عليهــا، ومراقبةُ أعمالِ الدولةِ وسؤالُ الوزراءِ، والقدحُ في سيرتِهِم ، وعلى الوزراءِ الجوابُ عن جميعِ ذلكَ وتقعُ المجادلةُ بالمجلسِ علناً بينَ القادحِ، والمدافعِ ليتضَّحَ الحالُ، ويظهرُ المُصــيبُ مــن المخطئِ ، فإذا أتَّفقَ غالبُ مجلسِ الوكلاءِ على تصويبِ سياسةِ الوزراءِ بعدَ التأمُّلِ في أدلَّــةِ القادحِ، والمدافعِ تيسَّرَ للوزراءِ البقاءُ في الخدمةِ، وتحصلُ حينئذٍ فائدةُ الدولةِ والمملكةِ)[1].

ثمَّ يشيرُ التونسيُّ إلى أنَّ مجلسَ الوكلاءِ المُنتخبَ من الرعيَّةِ هو أهمُّ المجلسينِ لأنَّهُ يُمثِّلُ إرادةَ المملكةِ، ومن هنا فإنَّ الملكَ، أو كما يقولُ (صاحب الدولة) مُضطَّرٌ في أوروبَّا إلــى موافقــةِ مجلسِ وكلاءِ الرعيةِ الذي أصبحَ يُضيِّقُ على الملكِ أثناءَ مُمارستِهِ لمهامِّهِ ، ثمَّ يعودُ التونسيُّ ويوضِّحُ للقارئِ أهميَّةَ هذا التقييدِ، فيقولُ :(ورغمَ ما في هذا من تضييقٍ على سلطانِه ، إلاّ أنَّ الحاكمَ الأوروبيَّ أدركَ جدوى هذا النظامِ ، فبِهِ يضمنُ عونَ الأهالي ويصبحُ مطّلعاً على نحوٍ وثيقٍ على أحوالِ المملكةِ، وهو ما لا يتيسَّرُ لهُ بمفردِهِ)[2] .

ثمَّ يتناولُ التونسيُّ موضوعَ الوزراءِ ومسؤوليَّتَهُم (إنَّ الوزراءَ في الممالكِ الأوروباويَّةِ ليسوا مُطلَقيْ العنانِ بلْ مسؤولينَ ، ومسؤوليَّتُهُم هذه تعني أنَّهم يخضــعونَ لاحتســابِ (ـ مُســاءلة ومُحاسبة)مجلسِ وكلاءِ الرعيَّةِ مباشرةً في مُختلفِ الممالكِ الكونستيتوسيونيَّةِ (ـ الــدول ذات النظم الدستورية) ثمَّ يتابعُ ذلك، فيقولُ: (إنَّ الوزراءَ لا يبقونَ في مناصبِهم إلاَّ بموافقةِ غالبِ أعضاءِ مجلسِ وكلاءِ الرعيَّةِ على سياساتِهم ، كما أنَّ المجلسَ يستطيعُ محاكمتَهُم إذا ظهــرَتْ علاماتٌ تدعو إلى اتهامِهِم بالخيانةِ ، إلا أنَّهُ يُمنَعُ التعدي عليهم في العِرضِ، والمالِ) ثمَّ يختمُ

1) خير الدين التونسيّ ، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الأمم والممالك** ،مصدر سابق ص ٢١٩-٢٢٠.
2) المصدر السابق ص ٢٢٢

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

عرضَهُ للنظمِ السياسيَّةِ في أوروبَّا بالإشارةِ إلى ما في التصرفاتِ السياسيَّةِ المضبوطةِ بالتنظيماتِ من المصالحِ العامَّةِ، والخاصَّةِ الّتي يشهدُ العيانُ بآثارِها الناجحةِ ، فتحدَّثَ عن ثمَّرةِ التقييدِ الّتي رضيَ بها الملوكُ نظراً لما يستعقبُهُ من لذَّةِ السطوةِ والحضارةِ ، ثمَّ يتابعُ قائلاً:(وقد صحَّ حدسُهُم بما لم نزلْ نشاهدُهُ من تقدُّمِهِم في العلومِ والصناعاتِ ، واستخراجِ كنوزِ الأرضِ بالزراعةِ ، والبحثِ عن المعادنِ ، وحصولِهِم من أمثالِ هذه المذكوراتِ الناتجةِ من اتحادِ الراعي، والرعيَّةِ ،على ما قوى حاميتَهُمُ في البرِّ، والبحرِ، حتّى هابَتْهُمُ الأممَ، وصاروا في التصرُّفاتِ الدنيويَّةِ قدوةً لغيرِهِم، وما ذلكَ إلاَّ بإجراءِ القوانينِ السياسيَّةِ الّتي مدارُها على ما تقتضيهِ الحريَّةُ)[1]

ولكن على الرغمِ من عمقِ الفهمِ وسعةِ الأفقِ الّتي اتَّسمَتْ بها كتاباتُ هذينِ الرائدينِ حولَ الأسسِ الفكريَّةِ الّتي قامَتْ عليها الدولةُ الوطنيَّةُ الحديثةُ في الغربِ بالإضافةِ إلى معرفتهما الكاملةِ بطبيعةِ النظامِ السياسيِّ، ومؤسَّساتِهِ، وتكوِّينِها، ووظائفِها، وعلاقتِها ببعضِها ، إلاَّ أنَّ مُشكلةَ المصطلحِ المستخدمِ ظلَّتْ تعتورُ كتاباتِهما ، فمنَ المُلاحظِ أن كليهما استخدمَ مُصطلحَ الدولةِ للتعبيرِ، والدلالةِ على ما يشيرُ في أيامِنا هذهِ إلى السلطةِ ، كما استخدمَا مصطلحَ المملكةِ للتعبيرِ والدلالةِ على ما يُشيرُ في أيامِنا هذهِ إلى الدولةِ بأركانِها الثلاثةِ(السلطةِ والإقليمِ والشعبِ) ومثالُ ذلكَ قولُ التونسيِّ: (يطلبُ مجلس السيناتو من أحدِ رئيسَيْ الدولةِ الجمهوريةِ (ـ الحكومةِ) أن يختارَ من أحدِ أعيانِ المملكةِ (ـ الدولة) من يتمُّ تسميَتُهُ دكتاتوراً لتفوِّضَ إليهِ إدارةُ المملكةِ)[2] ،كما يمكنُ ملاحظةُ ذلكَ عندَ الطهطاويِّ حينَ عرَّبَ موادَ الدستورِ، ولاسيَّما المادتينِ الخامسةَ، والسادسةَ منهُ ، حيثُ ترجمَهُما على النحوِ التاليْ:

(المادةُ﴿٥﴾: كلُّ إنسانٍ موجودٍ في بلادِ الفرنسيسِ ، يتبعُ دينَهُ كما يجبُ ، لا يشاركهُ أحدٌ في ذلكَ ، بلْ يُعانُ على ذلكَ ، ويُمنَعُ التَعرُّضُ لهُ في عبادتِهِ).

(المادةَ﴿٦﴾: يُشترطُ أن تكونَ الدولةُ على الملَّةِ القاثوليقيةِ (= الكاثوليكيةِ) الحواريَّةِ الرومانيَّةِ .)[3].

في الحقيقةِ إن هذهِ الإشكاليَّةَ (أي :استخدامَ مُصطلحِ الدولةِ بمعنى السلطةِ، ومُصطلحِ المملكةِ بمعنى الدولةِ) والّتي تنبَّهَ إليها الكثيرونَ ممَّن دقَّقوا مُؤلفاتِ الطهطاويِّ والتونسيِّ[*] ليسَتْ ذاتَ أهميَّةٍ تُذكرُ إذا ما عُرِفَ سببُ هذا الخلطِ الذي مردُّهُ إلى الموروثِ السياسيِّ العربيِّ كما يُشيرُ الباحثُ محمد جابر الأنصاري الذي قدَّمَ تفسيراً منطقياً حولَ أسبابِ هذا الخلطِ عندما أرجعَهُ

---

1) خير الدين التونسيّ :**أقوم المسالك في معرفة أحوال الأمم والممالك** مصدر سابق من ص ٢٢١ ـ ٢٢٤

2) المصدر سابق ص٢٢٥

3) رفاعة الطهطاويّ :**الأعمال الكاملة** ،الجزء الثاني (السياسة و الوطنية والتربية) ،مصدر سابق ص٩٦

*) **انظر** عبد المعطي حجازي : **أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاويّ** ،القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٤ الهامش ١٥ ص ٤٢١ **وكذلك** معن زيادة :**خير الدين التونسيّ وكتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الأمم والممالك** ، بيروت ،المؤسسة الجامعية للدراسات ، ط٢، ١٩٨٥ الهامش ٣١٧ ص ٢٥٦

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

إلى أسبابٍ تاريخيَّةٍ تتمثّلُ في أنَّ العربَ لم يعرفوا الدولةَ بوصفها كياناً سياسيّاً شاملاً يضمُّ الإقليمَ، والسلطةَ، والشعبَ لأنَّ الدولَ الّتي عرفوها بحكمِ تجاربهم السياسيَّةِ قبل ظهورِ الإسلامِ وبعدَهُ كانَتْ عبارةً عن السلطةِ السياسيَّةِ الزمنيَّةِ لجماعةٍ ما، المُعرَّضَةِ دوماً للتغيُّرِ، والانقلابِ لتحُلَّ محلَّها دولةٌ أخرى ، وبالتالي فإنَّ المفهومَ العربيَّ للدولةِ نابعٌ من المعنى اللغويِّ الأصليِّ للجذرِ(د ــ و ــ ل) ومنهُ (دالَ) الذي يدُلُّ بشكلٍ متواترٍ على معنى التحوُّلِ، والتبدُّلِ، والانقلابِ، والتداولِ من حالٍ إلى حالٍ دونَ ثباتٍ دائمٍ على نحوٍ معيَّنٍ، أو وضعيَّةٍ بعينِها، بعكسِ المفهومِ الكيانيِّ، والمؤسَّسيِّ الدائمِ الثابتِ للدولةِ في معناها الكلاسيكيِّ الغربيِّ المعاصرِ الذي تُشيرُ إليهِ كلمةُ (State) في الانجليزيَّةِ أو (Etat) بالفرنسيَّةِ وجذرهُما اللاتينيِّ (Status) الذي يعني الثباتَ في موقفٍ، أو وضعٍ معيَّنٍ مع بقائِهِ قائماً، ونافذاً، أو ساريَ المفعول)[١]

من الواضحِ إذاً أنَّ الطهطاويَّ والتونسيَّ لم يستخدما المصطلحاتِ المذكورةِ عن عبثٍ أو من قبيلِ عدمِ المعرفةِ بالشيءِ بلْ على العكسِ تماماً هو دليلٌ على عمقِ الفهمِ لديهِما، ولاسيَّما أنَّ السلطةَ في الدولِ الأوروبيَّةِ الّتي وصفَها الرائدانِ بأنَّها (دولةٌ) كانَ ومازالَ يحكمُها فعلاً مبدأُ التداولِ .

وعلى أيِّ حالٍ إنَّ هذه الإشكاليَّةَ أي: إشكاليَّةَ المصطلحاتِ لا أجدُها عندَ عبد الرحمنِ الكواكبيِّ الذي قرأَ لهُما، وأُعجِبَ بكتاباتِهما ، ففي كتابِهِ المُسمَّى (طبائعِ الاستبدادِ ومصارعِ الاستعبادِ) يُمكنُ لأيٍّ منا أنْ يلاحظَ تمييزاً واضحاً بينَ مفاهيمِ الأمَّةِ، وسيادتِها، السلطاتِ الثلاثِ، ومهامِها، الحكومةِ، نوعيَّةِ الحكومةِ ...الخ ، كما تُفهَمُ في أيامِنا هذهِ ، فعلى سبيلِ المثالِ يقولُ(أشكالُ الحكومةِ المستبدَّةِ كثيرةٌ ليسَ هذا البحثُ محلَّ تفصيلِها، وتكفي هنا الإشارةُ أنَّ صفةَ الاستبدادِ تشملُ حكومةَ الفردِ المطلقِ الذي تولّى الحُكمَ بالغلبةِ، أو الوراثةِ، وتشملُ الحاكمَ الفردَ المقيَّدَ المُنتخبَ متى كانَ غيرَ مسؤولٍ ، وتشملُ حكومةَ الجمعِ، ولو منتخباً لأنَّ الاشتراكَ في الرأيِ لا يدفعُ الاستبدادَ ، وإنَّما قد يعدلُهُ الاختلافُ نوعاً ، وقد يكونُ عندَ الاتفاقِ أضرَّ من استبدادِ الفردِ، ويشملُ أيضاً الحكومةَ الدستوريَّةَ المفرَّقةُ فيها بالكليةِ قوَّةُ التشريعِ عن قوَّةِ التنفيذِ عن قوَّةِ المراقبةِ لأنَّ الاستبدادَ لا يرتفعُ ما لم يكن هناكَ ارتباطٌ في المسؤوليةِ، فيكونُ المنفِّذونَ مسؤولينَ لدى المشرِّعينَ، وهؤلاءِ مسؤولونَ لدى الأمَّةِ ، تلكَ الأمَّةُ الّتي تعرفُ أنها صاحبةُ الشأنِ كُلِّهِ، وتعرفُ أن تراقبَ، وأن تتقاضى الحسابَ)[٢]

ثمَّ يعودُ في نهايةِ الكتابِ المذكورِ ليؤكِّدَ أنَّ الغربَ قد أحرزَ تقدُّماً هائلاً في مجالِ الفكرِ السياسيِّ بحيثُ وضعَ قواعدَ أساسيَّةً في الدولةِ، والنظامِ السياسيِّ بحيثُ أصبحَتْ من البديهياتِ

1) محمد جابر الأنصاري: التأزم السياسيّ عند العرب وسيسيولوجيا الإسلام ، بيروت، دار الشروق ، ط٢ ، ١٩٩٩ ص ٢٩
2) عبد الرحمن الكواكبيّ : طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد ، دمشق ، دار المدى للثقافة و النشر ، ٢٠٠٢ ص ٢٤

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

عندَهُم، ولا تزالُ مجهولةً بالنسبةِ للعربِ، والمسلمينَ فيقولُ:(وتقريرُ شكلِ الحكومةِ هوَ أعظمُ، وأقدمُ مشكلةٍ عندَ البشرِ ، وهو المعتركُ الأكبرُ لأفكارِ الباحثينَ ، والميدانُ الذي قلَّ في البشرِ من لا يجولُ فيهِ على فيلٍ من الفكرِ، أو جملٍ من الجهلِ ....، حتّى جاءَ الزمنُ الأخيرُ فجالَ فيهِ إنسانُ الغربِ جولةَ المغوارِ ، المُمتطي في التدقيقِ مراكبَ البخارِ ، فقرَّرَ القواعدَ الأساسيَّةَ في هذا البابِ تضافرَ عليها العقلُ، والتجريبُ ، وحصحصَ فيها الحقُّ اليقينُ ، فصارَتْ تعدُّ من المقرَّرات الإجماعيَّةِ عند الأممِ المترقيةِ ، ولا يعارضُ في ذلكَ كونُ هذه الأممَ لم تزلْ أيضاً منقسمةً إلى أحزاب سياسيّة يختلفون شيعاً ، لأنَّ اختلافَهُم هو في وجوهِ تطبيقِ تلكَ القواعدِ، وفروعِها على أحوالِهِم الخصوصيَّة ، وهذه القواعدُ الّتي صارَت قضايا بديهيَّةً في الغربِ لم تزلْ مجهولةً، أو غريبةً، أو منفوراً منها في الشرقِ..)(١)

ثمَّ يتناولُ الكواكبيُّ بالتفصيلِ تلكَ القضايا في خمسٍ وعشرينَ مبحثاً ، فيتحدَّثُ عن مفهومِ الأمَّةِ، وسيادتِها، ومفهومِ الحكومةِ، ونوعيَّتِها، ووظائفِها ، ومبدأ فصلِ السلطاتِ، ومبدأ سيادةِ القانونِ في الدولةِ ، كما تحدَّثَ عن الحقوقِ العامَّة...الخ (٢)

والملفتُ للنظرِ هنا أنَّ الكواكبيَّ لم يقمْ بأيِّ زيارةٍ للدولِ الغربيَّةِ، ولم يطلِّعْ على أنظمتِهِم السياسيَّةِ ، ومع ذلك نجدُهُ يحيطُ إحاطةً تامَّةً بالمفهومِ المعاصرِ للدولةِ، ونظامِها السياسيِّ فنراهُ يؤكِّدُ على مفهومِ سيادةِ الأمَّةِ، ويفرّقُ بينَ أنواعِ الحكوماتِ، ووظائفِها، وغيرِها من القضايا الشائكةِ، والمتشعِّبةِ، والمرتبطةِ بمفهومِ الدولةِ ، إذاً: يُمكنُني القول هنا :إنَّ مُفكري "عصرِ النهضةِ" لم يكونوا على جهلٍ بالدولةِ الحديثةِ، ومؤسساتِها، وأُسسِها كما كانَتْ قائمةً بالغربِ .

المطلب الثالث موقفُ روّادِ النهضةِ الإسلاميَّةِ من الدولةِ الحديثةِ (عدمُ التبني الكاملِ والجنوحُ إلى الاقتباسِ منها):

من الأخطاءِ الشائعةِ الّتي يقعُ فيها الكثيرُ من الباحثينَ في فكرِ روّادِ عصرِ النهضةِ ، هوَ عدَمُ التمييزِ بينَ ما كتبهُ الروّادُ أثناءَ توصيفِهِم للدولةِ، ونظامِ الحكمِ فيها كما كانت في الغربِ ، وحديثِهِم عن الدولةِ، ونظامِ الحكمِ فيها كما ينبغي أن تكونَ في ضوءِ الإصلاحِ الذي شهدَتْهُ مجتمعاتُهم خلالَ القرنِ التاسعَ عشرَ .

صحيحٌ أنَّ الروّادَ الأوائلَ الذينَ أُتيحتْ لهم فرصةُ التعرُّفِ على الدولةِ، ونظامِها، وفلسفتِها ، قد أعجبوا بذلكَ النموذجِ ووصفوهُ وصفاً مطولاً ــ كما أوضحتُ في المطلبِ السابقِ ــ ومعَ ذلكَ، فإنَّهُ منَ الخطأِ الاعتقادُ أنَّ الروّادَ تبنُّوا النظريَّةَ السياسيَّةَ الليبراليَّةَ حولَ الدولةِ كما تعرَّفُوا عليها في الغربِ، أو حاولوا نقلَ كاملِ مبادئِ، ومؤسّساتِ النظامِ السياسيِّ إلى مجتمعاتِهِم على النحوِ الذي تصوَّرَهُ معن زيادة في بحثِهِ المعنونِ (المجتمعُ المدنيُّ، والدولةُ

---

1) عبد الرحمن الكواكبيّ : **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، المصدر السابق ، ص١١٨
2) المصدر السابق نفسه من ص١١٩ـ ١٢٤

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

في فكرِ النهضةِ) حيثُ يقولُ: (تبنى الطهطاويُّ في نظريَّتِهِ السياسيَّةِ فكرةَ الدولةِ الدستوريَّةِ، وأوضحَ أنَّ فلسفةَ الحكمِ تقومُ على أساسِ أنَّ الأمَّةَ مصدرُ السلطاتِ، وأنَّ الميثاقَ الدستوريَّ يُحدِّدُ الإطارَ القانونيَّ لممارسةِ هذهِ السلطةِ لذلكَ كانتْ لديهِ قناعةٌ ثابتةٌ بضرورةِ إقامةِ الحكمِ على أساسِ الميثاقِ الدستوريِّ الذي يرتضيهِ المجتمعُ، ويلتزمُ بهِ الحاكمُ ....)[١] وبعد أن ينهيَ استعراضَ النظريَّةِ السياسيَّةِ عندَ الطهطاويِّ ، يعودُ ليقفَ وقفةً مماثلةً عندَ خيرِ الدينِ التونسيِّ، وكتابِهِ أقومِ المسالكِ فيؤكِّدُ (أنَّ التونسيَّ حَرِصَ على ملازمةِ حريَّةِ المواطنينَ لسيادةَ القانونِ في الدولةِ وذلكَ حتّى تتيسَّرَ مشاركةُ هؤلاءِ للسلطةِ في أمورِ دولتِهم لأنَّ أسبابَ العمرانِ تتأسسُ على دعامتيْ الحريَّةِ، والعدالةِ....)[٢]

في الحقيقةِ إنَّ قراءةَ معن زيادةَ للأفكارِ الَّتي طرحَها التونسيُّ والطهطاويُّ تعوزُها الدقةُ، والتمييزُ ـــ كما قلت سابقاً ـــ بينَ حديثِ الأخيرَينِ عن الدولةِ، والنظامِ السياسيِّ في المجتمعاتِ الغربيَّةِ، وحديثِهما عن الدولةِ والنظامِ السياسيِّ كما ينبغي أن تكونَ في ضوءِ الإصلاحِ الذي واكبوهُ ونظَّروا لهُ ، فمن الملاحظِ أنَّ معن زيادة ومن نقلَ عنهم، أو نقلوا عنهُ[٣] قد انتقوا، واقتصُّوا ما شاؤوا من نصوصِ الروّادِ، وتجاهلوا، أو تعمَّدوا التجاهلَ لنصوصٍ أخرى.

فعلى سبيلِ المثالِ يقولُ الطهطاويُّ :(كانَ المنصبُ الملوكيُّ في أوَّلِ الأمرِ ، في أكثرِ الممالكِ انتخابيًّا بالسوادِ الأعظمِ، وإجماعِ الأمَّةِ ، ولكن لما ترتَّبَ على أصلِ الانتخابِ ما لا يُحصى من المفاسدِ، والفتنِ، والحروبِ، والاختلافاتِ ، اقتضَتْ قاعدةُ كونِ درءِ المفاسدِ مُقدَّماً على جلبِ المصالحِ اختيارَ التوارثِ في الأبناءِ، وولايةِ العهدِ ، على حسبِ أصولِ كلِّ مملكةٍ بما تقرَّرَ عندَها ، فكانَ العملُ بهذهِ الرسومِ الملوكيَّةِ ضماناً لحسنِ انتظامِ الممالكِ ، ثمَّ إنَّ للملوكِ في ممالكِهم حقوقاً تسمَّى بالمزايا، وعليهم واجباتٌ في حقِّ الرعايا ، فمن مزايا الملكِ أنَّهُ خليفةُ اللهِ في أرضِهِ ، وأنَّ حسابَهُ على ربِّهِ ، فليسَ عليهِ في فعلِهِ مسؤوليَّةٌ لأحدٍ من رعاياه ، وإنَّما يُذكرُ للحكمِ، والحكمةِ من طرفِ أربابِ الشرعياتِ، أو السياساتِ برفقٍ، ولينٍ لإخطارِهِ بما عسى أن يكونَ قد غفلَ منهُ ، مع حُسنِ الظنِّ بِهِ ، لقولِهِ (ﷺ) : الدينُ نصيحةٌ)[٤]

وبالتالي يُمكنُني أن أتساءلَ هنا: هل يمكنُ أن يكونَ الطهطاويُّ مُنظِّراً للملكيةِ المطلقةِ كما يتضحُ من النصِ السابقِ؟ و يكونَ في الوقتِ نفسِهِ صاحبَ نظريَّةٍ في الدولةِ الدستوريَّةِ كما أدعى معن زيادة ! وكذلكَ الأمرُ بالنسبةِ للتونسيِّ الذي لم يكنْ يدعو إلى مشاركةِ سائرِ

---

1) معن زيادة : **المجتمع المدنيّ و الدولة في فكر النهضة العربية الحديثة** ، سعيد بنسعيد العلوي وآخرون المجتمع المدنيّ في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطيّة ، بيروت ندوة فكرية نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٢ص ١٥٨ ـ١٦٢

2) المرجع سابق من ص ١٦٢ ـ١٦٦

3) **قارن بحث معن زيادة** مع عبد المعطي حجازي : **أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاويّ** ، القاهرة ،الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٤ص ٣٦ ـ٦٨ ، **وكذلك** سمير أبو حمدان :**الطهطاويّ** رائد التحديث الأوروبي ، موسوعة عصر النهضة ، بيروت، دار الكتاب العالمي ١٩٩٢ ص٤٨ وما بعدها .

4)رفاعة الطهطاويّ :**الأعمال الكاملة**، الجزء الأول (التمدن و الحضارة والعمران) مصدر سابق ص ٥١٩ـ٥٢٠

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المواطنينَ في أمورِ دولتِهم كما ذكرَ معن زيادة ، بلْ على العكسِ تماماً ، حيث رأى خيرُ الدينِ أنَّ النظامَ السياسيَّ الأمثلَ يكونُ كحصيلةٍ لتعاونِ رجالِ الدينِ (نخبةِ أهلِ الحلِّ والعقدِ) ورجالِ السياسةِ فقطْ مع إقرارهِ بأنَّ رجالَ الدينِ غيرُ مُنتخبينَ من قبلِ الشعبِ حيث يقولُ أثناءَ حديثِه عن الحريَّةِ السياسيَّة: (الحريَّةُ السياسيَّةُ وهيَ تطلبُ الرعايا التداخلَ في السياساتِ الملكيَّةِ، والمباحثة فيما هوَ الأصلحُ للمملكةِ ... ، ولما كانَ إعطاءُ الحريَّةِ السياسيَّةِ بهذا المعنى لسائرِ الأهالي مظنَّةً لتشتيتِ الآراء، وحصولِ الهرجِ عَدَلَ عنهُ إلى كونِ الأهالي ينتخبونَ طائفةً من أهلِ المعرفةِ، والمروءةِ تسمَّى عندَ الأوروباويينَ بمجلسِ نوابِ العامَّةِ ، وعندَنا بأهلِ الحلِّ والعقدِ وإن لم يكونوا منتخبينَ من الأهالي ، ذلك أنَّ تغييرَ المُنكرِ في شريعتنا من فروضِ الكفايةِ ، و فرضُ الكفايةِ إذا قامَ بِهِ البعضُ سقطَ الطلبُ عن الباقينَ ، وإذا تعيَّنتْ للقيامِ بِهِ جماعةٌ صارَ فرضَ عينٍ عليهِم بالخصوصِ)[1]

من الملاحظِ إذاً أنَّ بعضَ الباحثينَ المعاصرينَ يخلطونَ أو بالأحرى يتعمدونَ الخلطَ ـ سواءً عن طريقِ الانتقاءِ من النصوصِ أو من خلالِ التعميمِ ـ بينَ حديثِ الروّادِ عن الدولةِ الوطنيَّةِ الحديثةِ كما شاهدوها، وعرفوها في الغربِ، وبين ما صاغهُ الروّادُ من رؤىً وحلولٍ لإصلاحِ الدولةِ في بلدانِهم .

ومع ذلكَ فإنَّ حديثَ الروّادِ عن الدولةِ الوطنيَّةِ في الغربِ كانَ حديثاً يتعدَّى بكثيرٍ محضَ الإخبارِ، أو محضَ الترجمةِ لنصوصٍ فلسفيَّةٍ غربيَّةٍ على أهميَّتِها .

حيثُ يُؤكِّدُ الطهطاويُّ منذُ السطورِ الأولى في فاتحةِ كتابهِ (تخليصُ الإبريزِ في رحلةِ باريسَ) بأنَّ رحلتَهُ إلى باريسَ ليسَتْ مُجردَ مذكِّراتٍ عن مشاهدَ رآها ، وأنها ليسَتْ مجردَ دراسةٍ في عاداتِ شعبٍ من الشعوبِ، ونظمِه، وأفكارِه ، فالواقعُ أنَّهُ يقفُ خلفَ كلِّ ما في الكتابِ من أوصافٍ لأماكنَ، أو لبشرٍ، أو أحداثٍ يَقِفُ مقصدٌ محدَّدٌ استطيعُ وضعَهُ في الصيغةِ التاليةِ (هذا نموذجٌ ، فاتبعوهُ ما استطعتُمْ)، والنموذجُ هوَ النظامُ الفرنسيُّ، والمخاطبونَ هم المصريّونَ والمسلمونَ عامَّةً ، والقارئُ للكتابِ المذكورِ لابدَّ أن يحسَّ بهذا المقصدِ وراءَ كلِّ صفحاته بشكلٍ ضمنيٍّ ، ولكنَّهُ أحياناً ما يظهرُ بشكلٍ صريحٍ، ومميَّزٍ[2] ، وفي هذا الصددِ يقولُ الطهطاويُّ في وصفِ رحلتِهِ إلى باريسَ والغرضِ من تأليفِ كتابهِ (هيَ رحلةٌ صغيرةٌ ، نزَّهتُها عن خللِ التساهلِ، والتحاملِ ، وبرأتُها عن زللِ التكاسلِ، والتفاضلِ ،ووشَّحتُها ببعضِ الاستطراداتِ النافعةِ ، والاستظهاراتِ الساطعةِ ، أنطقتُها بحثَ ديارِ الإسلامِ على البحثِ عن العلومِ البرانيَّةِ ، والفنونِ والصنائعِ ، فإنَّ كمالَ ذلك ببلادِ الإفرنجِ أمرٌ ثابتٌ شائعٌ ، والحقُّ

---

1) خير الدين التونسيّ ، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الأمم والممالك** ،مصدر سابق ص٢٠٧ـ ٢٠٨

2) عزت القرني : **العدالة والحريَّة في فجر النهضة العربية الحديثة** ، الكويت، سلسة عالم المعرفة ، العدد ٣٠ ، المجلس الوطني للثقافة ١٩٨٠ ص ٤٥

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أحقُّ أن يتَّبعَ ، ولعمرُ اللهِ إنِي مدَّةَ إقامتي بهذهِ البلادِ في حسرةٍ على تمتُّعِها بذلكَ، وخلوِ ديارِ الإسلامِ منهُ ، وإيَّاكَ أن تجدَ ما أذكرهُ لكَ خارجاً عن عادتكَ ، فيعسُرُ عليكَ تصديقُهُ فتظنَّهُ من بابِ الهذرِ، والخرافاتِ، أو من حيِّزِ الإفراطِ والمبالغاتِ ، فبعضُ الظنِّ إثمٌ، والشاهدُ يرى مـا لا يراهُ الغائبُ)[١]

ثمَّ يؤكِّدُ الطهطاويُّ مرةً أُخرى أنَّهُ يُريدُ وضعَ نموذجٍ جديدٍ للحكمِ، والتنظيمِ الاجتماعيِّ وفـي هذه المرَّةِ يكونُ صريحاً شديدَ الصراحةِ فيقولُ في أوَّلِ فصلِ تدبيرِ الدولةِ الفرنسيَّةِ: (لنكشفَ الغطاءَ عن تدبيرِ الفرنساويَّةِ ، ونستوفي غالبَ أحكامِهم ، ليكونَ تدبيرُهُم عبرةً لمن أعتبرَ)[٢] وبهذا يكونُ مقصدُ الكتابِ كلِّهِ: تقديمَ نموذجٍ جديدٍ ، والاقتباسَ منهُ ، في سـبيلِ التغييـرِ لأن الحقَّ أحقُّ أن يُتَّبعَ .

لا يختلفُ موقفُ الطهطاويِّ عن موقفِ خيرِ الدينِ التونسيِّ ، الذي أكَّدَ أن تأخُّرَ المسلمينَ في التمدُّنِ أصبحَ واقعاً لا جدالَ فيهِ ، فلابدَّ من (اقتباسِ الوسائلِ الّتي ترقَّى بها الغربُ في سياسةِ العبادِ إلى الغايةِ القصوى من عمرانِ البلادِ)، وهو لا ينفكُّ من تحذيرِ المسلمينَ فـي مقدمـةِ كتابهِ من مغبةِ الإعراضِ عن ذلكَ الاقتباسِ مُشيراً إلى أنَّ السببَ الذي دفعَهُ إلى تأليفِ كتابِـهِ هوَ (إغراءُ ذوي الغيرةِ، والحزمِ من رجالِ السياسةِ، والعلمِ بالتماسِ ما يُمكِّنُهم من الوسـائلِ الموصلةِ إلى حسنِ حالِ الأمَّةِ الإسلاميَّةِ ، وتنميةِ أسبابِ تمدُّنها بمثلِ توسيعِ دوائـرِ العلـومِ، والعرفانِ، وتمهيدِ طرقِ الثروةِ من الزراعةِ، والتجارةِ، وترويجِ سائرِ الصناعاتِ، ونفي أسبابِ البطالةِ ، وأساسُ جميعِ ذلكَ حسنُ الإمارةِ المتولِّدُ منهُ الأمنُ المتولِّدُ منهُ الأملُ ، المتولِّدُ منـهُ إتقانُ العملِ المشاهدِ في الممالكِ الأوروباويَّةِ بالعيانِ ، وليسَ بعدهُ بيانٌ.) [٣]

غيرَ أن التونسيَّ ظلَّ يرفضُ رفضاً باتاً ، أن ينقلبَ الاقتباسُ إلى تقليدٍ أعمى للغـربِ حيـث يقولُ: (إنَّهُ مبدئياً من المحالِ نقلُ مؤسَّساتِ بلدٍ ما إلى بلدٍ آخرَ حيثُ تكونُ فيهِ طبائعُ البشـرِ مغايرةً ، وكذا أخلاقُهم، وتربيتُهم، وظروفُ مناخِهم)[٤]

إذاً من الواضحِ أن الرائدينِ السابقينِ أرادَا أن يقتبسَا من فلسفةِ الدولةِ الغربيَّةِ، ومن تنظيماتِها وعلى هذا يوافقُهم عبدُ الرحمنِ الكواكبيُّ حيث قالَ: (يا قومُ وأعني بِكِم الناطقينَ بالضادِ مـن غيرِ المسلمينَ ، أدعوكُم إلى تناسي الإساءاتِ، والأحقادِ ، وما جناهُ الآباءُ، والأجـدادُ ،....، وأجلُّكُم من ألا تهتدوا لوسائلِ الاتحادِ وأنتمُ المتنورونَ السابقونَ ، فهذه أممُ أوستريا (ـ النمسا) وأمريكا قد هداها العلمُ لطرائقِ شتَّى، وأصولٍ راسخةٍ للاتحادِ الوطنيِّ دون الدينيِّ، والوفـاقِ

---

1) رفاعة الطهطاويّ :**الأعمال الكاملة**، الجزء الثاني (السياسة و الوطنية والتربية) ،مصدر سابق ص ١١
2) المصدر السابق ص ٩٣
3) خير الدين التونسيّ ، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الأمم والممالك** ،مصدر سابق ص٨٩ -٩٠
4) المصدر السابق ص ٥١

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الجنسيِّ دونَ المذهبيِّ، والارتباطِ السياسيِّ دونَ الإداريِّ، فما بالُنا نحنُ لا نفتكرُ في أن نتَّبعَ إحدى تلكَ الطرقِ، أو شبَهها)[1]

إذاً يمكنُني القولَ بأنَّ النخبَ الفكريَّةَ في القرنِ التاسعَ عشرَ كانَتْ على وعيٍ، وفهمٍ كاملٍ للدولةِ الوطنيِّةِ الحديثةِ كنظريَّةٍ، وجهازٍ ، ومع ذلكَ فهُمْ لم يسارعوا إلى التبنِّي الكاملِ لتلكَ النظريَّةِ، وذلكَ الجهازِ كما شاهدوهُ، وعرفوهُ في الغربِ ، بلْ أرادوا أن يقتبسوا بعضَ المبادئِ، والتنظيماتِ الّتي اعتقدوا أنَّها قد تنسجمُ مع ظروفِهم السياسيَّةِ وواقعِ مجتمعاتِهم الإسلاميَّةِ.

المبحث الثاني : المرجعيَّاتُ الفكريَّةُ الّتي ارتكزَ عليها الروَّادُ في تصورِهم لما ينبغي أن تكونَ عليهِ الدولةُ في مجتمعاتِهم :

أشرتُ في المبحثِ السابقِ إلى أنَّ الحضورَ الكثيفَ للمسألةِ السياسيَّةِ في الفكرِ الإسلاميِّ الحديثِ مردُّهُ إلى إعجابِ النخبِ الفكريَّةِ الإسلاميَّةِ بنموذجِ الدولةِ الحديثةِ، ونظامِها السياسيِّ في الغربِ ، وهو النموذجُ الذي حاولوا الاقتباسَ منهُ ما يلائمُ مجتمعاتِهم آنذاكَ.

المطلب الأول التخلُّفُ المضاعفُ في النظامِ السياسيِّ الإسلاميِّ وآليَّةُ الإصلاحِ المتبعةُ:

في الحقيقةِ إنَ الهاجسَ بالمسألةِ السياسيَّةِ لم يكنْ طارئاً على وعيِ الفقهاءِ، والنخبِ الفكريِّةِ الإسلاميَّةِ ، أو بمعنى آخر لم يكنْ المسببُ الرئيسُ لهذا الاهتمامِ المفرطِ بالمسألةِ السياسيَّةِ مردُّهُ إلى صدمةِ الحداثةِ، وتعرُّفِ النخبِ على النموذجِ الحديثِ للدولةِ فقطْ ، بلْ إنَّهُ قديمٌ جداً ، يعودُ إلى ظروفٍ، وملابساتِ انهيارِ نظامِ الخلافةِ ، وإذ ذاك لم يشكِّكْ أحدٌ من الفقهاءِ في سلامةِ النظامِ الاجتماعيِّ، والثقافيِّ، والقيّميِّ الإسلاميِّ في أيِّ عصرٍ من العصورِ بلْ انصرفُوا إلى التشكيكِ، والطعنِ، والنقدِ إلى النظامِ السياسيِّ الإسلاميِّ بوصفِهِ النظامَ الذي حادَ عن جادةِ الكتابِ، والشرعِ، وأدخلَ وحدةَ الجماعةِ الإسلاميَّةِ في محنَةٍ مديدةٍ لم تخرجْ منها حتّى الآن.

لقد ورثَتِ النخبُ الفكريَّةُ في القرنِ التاسعَ عشرَ الفرضيَّةَ ذاتها أي: الفرضيَّةَ الّتي تقولُ: إنَّ الخللَ يكمنُ في النظامِ السياسيِّ لا في النظامِ الاجتماعيِّ – الثقافيِّ ، لكنَّها عبرَّتْ عنها مع بعضِ الاعترافِ بأنَّ المجتمعَ الإسلاميَّ أُصيبَ بدورِهِ بذلكَ الخللِ دونَ أن تتخلَّى عن الاعتقادِ بأنَّ إصلاحَ المجتمعِ رهنٌ بإصلاحِ النظامِ السياسيِّ على مقتضى تبعيَّةِ المعلولِ للعلَّةِ والفرعِ للأصلِ ، غيرَ أنَّ هؤلاءِ المصلحينَ، وهم يرثونَ هذهِ الفرضيَّةَ مضيفينَ إليها ما أضافوا كانوا يعيشونَها على نحوٍ أكثرَ مأساويَّةً ، حيثُ استشعروا ـ وهم يشاهدونَ الدولةَ الوطنيَّةَ الحديثةَ، ويتعرفون على مؤسَّساتِها، وفلسفتِها السياسيَّةِ ـ حقيقتينِ أساسيَّتينِ:

---

1) عبد الرحمن الكواكبيّ : **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** ، مصدر سابق ص ١٠٦

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

١. تخلُّفُ النظامِ السياسيِّ الذي كانَ قائماً آنذاكَ في مجتمعاتِهم عن سابقِهِ في العصرِ الوسيطِ ، وصيرورتُهُ إلى انحطاطٍ متزايدٍ بعدَ أن كانَ قديماً نظاماً قويّاً، ولو في مواجهةِ الأعداءِ الخارجيينَ فقطْ.

٢. تخلُّفُ ذلك النظامِ عن النظمِ السياسيَّةِ الحديثةِ القائمةِ في الغربِ ، وعجزُهُ عن مجاراتِها في القوَّةِ والتنافسِ ، ما لم يأخذْ بما استقامَ بِهِ أمرُ تلكَ النظمِ ، وليسَ من شكٍّ في أنَّ هذا الوعيَ المأساويَ الحادَّ بالتخلُّفِ المضاعفِ للنظامِ السياسيِّ في خطابِ النُخبِ ، يُبررُ لنا الهاجسَ الفكريَّ الواضحَ بالمسألةِ السياسيَّةِ بوصفِها أهمّ المسائلِ الاجتماعيَّةِ ، وثالثةُ الأثافي في مشروعِ الانتصارِ لقضيَّةِ التقدمِ الاجتماعي"(١)

وهذا ما أجدُهُ في كتاباتِ الروَّادِ صراحةً حيثُ يقولُ الطهطاويُّ: (إنَّ الذي جاءَ بِهِ الإسلامُ من الأصولِ، والأحكامِ هو الذي مدَّنَ بلادَ الدنيا على الإطلاقِ ، وانبعثَتْ منهُ أنوارُ الهُدى في سائرِ الأفاقِ ، قالَ رسولُ اللهِ(ﷺ):﴿ أتيتُكُمْ بشريعةٍ حنيفةٍ بيضاءَ ، لم يأتِ بها نبيٌّ قبلي ، ولو كانَ أخي موسى وسائرُ الأنبياءِ في زمني لم يسعْهُم إلاّ إتباعَ شريعتي﴾ . ومن زاولَ علمَ أصولِ الفقهِ ، وفقَهَ ما اشتملَ عليهِ من الضوابطِ والقواعدِ ، جزمَ بأنَّ جميعَ الاستنباطاتِ العقليَّةِ الّتي وصلَتْ عقولُ باقي الأممِ المتمدّنةِ إليها ، وجعلوها أساساً لوضعِ قوانينِ تمدنِهم، وأحكامِهم ، قلَّ أنْ تخرجَ عن تلكَ الأصولِ الّتي بُنِيَتْ عليها الفروعُ الفقهيَّةُ الّتي عليها مدارُ المعاملاتِ ، فما يُسمَّى عندَنا بعلمِ أصولِ الفقهِ يُسمَّى ما يُشبِهُهُ عندَهُم بالحقوقِ الطبيعيَّةِ أو النواميسِ الفطريَّةِ ، وما نسميِّهِ بفروعِ الفقهِ يُسمَّى عندَهُم بالحقوقِ، والأحكامِ المدنيَّةِ ، وما نسميِّهِ العدلَ، والإحسانَ يعبرونَ عنهُ بالحريَّةِ، والتسويةِ ، وما يتمسَّكُ بِهِ أهلُ الإسلامِ من محبةِ الدينِ والتولُّعِ بحمايتِهِ، يسمُّونَهُ محبةَ الوطنِ ، على أنَّهُ عندنا ـ معشرَ الإسلامِ ـ حبُّ الوطنِ هو شعبةٌ من شعبِ الإيمانِ)(٢) .

لم يكنِ الطهطاويُّ أوّلَ من قامَ بهذهِ المقارنةِ بينَ أصولِ النظامِ السياسيِّ الإسلاميِّ المثاليِّ ـ وليسَ القائمَ في عصرِهِ ـ مع أصولِ، وأسسِ النظامِ السياسيِّ الليبراليِّ الغربيِّ بلْ سبقَهُ(*) إلى هذهِ المقارنةِ معاصرُهُ خيرُ الدينِ التونسيُّ الذي كرَّسَ كتابَهُ للدفاعِ عن التنظيماتِ مُستشهداً بالحججِ النقليَّةِ والتاريخيَّةِ ، مُعتبراً أنَّ الشورى، وتغييرَ المنكرِ من قِبَلِ أهلِ الحلِّ والعقدِ من أهمِّ أصولِ الشريعةِ الإسلاميَّةِ ، وبِهِما استقامَ حالُ الأمَّةِ الإسلاميَّةِ في العصورِ الوسطى في الوقتِ الذي كانَتْ فيهِ الممالكُ الأوروبيَّةُ مشرفةً على الاضمحلالِ بسببِ استبدادِ ملوكِها بالتصرُّفِ المطلقِ من غيرِ تقيُّدٍ بقانونٍ عقليٍّ لمنافاتِهِ لشهواتِهِم ، وهو حالُ الأمَّةِ الإسلاميَّةِ

---

1) عبد الإله بلقزيز : **الدولة في الفكر الإسلاميّ المعاصر** ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ط١ ٢٠٠٢ ص ٢٣ ـ ٢٤

2) رفاعة الطهطاويّ :**الأعمال الكاملة**، الجزء الثاني (السياسة و الوطنية والتربية) ، مصدر سابق ص٤٦٩ـ٤٧٠

*** ألف خير الدين كتابه أقوم المسالك في عام ١٨٦٧م في حين أصدر الطهطاويّ كتابه المرشد الأمين للبنات والبنين (وهذا المقتطف منه) عام ١٨٧٣م.**

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الآنَ بعد أن ابتعدَتْ عن تلك الأصولِ في حينِ أنَّ الدولَ الأوروبيَّةَ اقتربَتْ منهـا بتأسيسـها التنظيمات، وإطلاقِها الحريَّاتِ العامَّة، وبذلكَ استقامَتْ حالُهم ، وفي ذلكَ يقولُ التونسيُّ: (إنَّ إطلاقَ أيدي الملوكِ مَجلبةٌ للظلمِ على اختلافِ أنواعِه ، كما هوَ واقعٌ اليومَ في بعضِ ممالـك الإسلامِ ، ووقعَ بممالكِ أوروبَّا في تلكَ القرونِ عندَ استبدادِ ملوكِها بالتصرفِ المطلقِ في عبيدِ اللهِ من غيرِ تقييدٍ بقانونٍ عقليٍّ لمنافاتِه لشهواتِهم......، وما أشرفَ بعـضُ ممـالكِهم علـى الاضمحلالِ، وسلبِ الاستقلالِ إلاّ بسوءِ تصرُّفِهم الناشئِ عن إطلاقِ أيديهم ، مع حسنِ سـيرةِ مجاوريهم إذ ذاكَ من الأمَّةِ الإسلاميَّةِ ، الناتجِ عن تقييدٍ، ولاتِهم بقوانينِ الشـريعةِ المتعلِّقـةِ بالأمورِ الدنيويَّةِ، والدينيَّةِ ، الَّتي من أصولِها المحفوظةِ إخراجُ العبدِ عن داعيةِ هواهُ ، وحمايةُ حقوقِ العبادِ ، سواءٌ كانوا من أهلِ الإسلامِ أم من غيرِهم ، واعتبارُ المصالحِ المناسبةِ للوقتِ، والحالِ وتقديمُ درءِ المفاسدِ على جلبِ المصالحِ، وارتكابُ أخفِّ الضررين......) ثمَّ يعودُ خيرُ الدينِ التونسيُّ ليقارنَ بين النظامِ الإسلاميِّ المثاليِّ، والنظامِ السياسيِّ الأوروبيِّ فيقولُ (نصبَ الأوروباويونَ المجالسَ، وحرَّروا المطابعَ، وكذلكَ حالُ المغيِّرينَ للمنكرِ أهلِ الحلِ والعقدِ في الأمَّةِ الإسلاميَّةِ ، كانَتْ تتقيهم الملوكُ كما تتقي ملوكُ أوروبَّا المجالسَ، وآراءَ العامَّةِ الناشـئةَ عنها، وعن حريَّةِ المطابعِ، ومقصودُ الفريقينِ واحدٌ وهو الاحتسابُ على الدولةِ لتكونَ سيرتُها مستقيمةً، وإن اختلفَتِ الطرقُ الموصلةُ إلى ذلكَ)(١)

وفي هذه القضيَّةِ أي :التشابهِ بينَ النظامِ السياسيِّ الإسلاميِّ المثاليِّ والنظمِ الديمقراطيَّةِ الغربيَّةِ وتخلُّفِ النظامِ السياسيِّ في المجتمعاتِ الشرقيَّةِ عنهُما يقولُ عبد الرحمن الكواكبيُّ: (لقد جـاءَ الإسلامُ مهذِّباً لليهوديَّةِ، والنصرانيَّةِ مؤسِّساً على الحكمةِ، والعزمِ هادمـاً للتشـريكِ بالكليَّـةِ، ومحكماً لقواعدِ الحريَّةِ السياسيَّةِ المتوسطةِ بينَ الديمقراطيَّةِ، والأرستقراطيَّةِ فأسَّسَ التوحيـدَ، ونزعَ كلَّ سلطةٍ دينيَّةٍ، أو تَغلُبيَّةٍ تتحكَّمُ في النفوسِ، أو في الأجسامِ ،ووضـعَ شـريعةَ حكـمٍ إجماليَّةً صالحةً لكلِّ زمانٍ ومكانٍ ، وأوجدَ مدنيَّةً فطريَّةً ساميَّةً ، وأظهـرَ للوجـودِ حكومـةً كحكومةِ الخلفاءِ الراشدينَ الَّتي لم يسمحِ الزمانُ بمثلِها.....على أنَّ هذا الطرازَ السـاميَ مـن الرياسةِ هوَ الطرازُ النبويُّ المحمَّديُّ الذي لم يخلفْهُ فيهِ حقّاً غيرُ أبي بكرٍ، وعمرَ، وعثمانَ ثمَّ أخذَ بالتناقصِ، وصارَتِ الأمَّةُ تبكيهِ من عهدِ عثمانَ إلى الآنَ، وسيدومُ بكاؤها إلى يومِ الدينِ ، إذا لم تنتبهْ لاستعواضِهِ بطرازٍ سياسيٍّ شوريٍّ ، ذلكَ الطرازِ الذي اهتدَتْ إليـهِ بعـضُ أمـمِ الغربِ ، تلكَ الأممِّ الّتي ربَّما نقولُ: إنَّها استفادَتْ مـن الإسـلامِ أكثـرَ ممَّـا اسـتفادَ منـهُ المسلمونَ)(٢)

---

1) خير الدين التونسيّ ، أقوم المسالك في معرفة أحوال الأمم و الممالك مصدر سابق ،ص ٩٩- ١٠٢

2) عبد الرحمن الكواكبيّ : طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد ، مصدر سابق ص ٣٣

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

إذاً يُمكنُني أن أستنتجَ من النصوصِ السابقةِ أنَّ هناكَ مرجعيتين أساسـيَّتين ارتكـزَ عليهمـا المفكرونَ في تلكَ الحقبةِ، وهما المرجعيَّةُ الإسلاميَّةُ، والنظامُ الإسلاميُّ كما كانَ قائمـاً فـي العصورِ الوسطى بعدَ أن نزعُوا الصبغةَ التاريخيَّةَ عن ذلكَ النظامِ وحوّلوهُ إلى نظامٍ سرمديٍّ ، لتتماشى تلكَ المرجعيَّةُ (الماضي السياسيُّ، والدينيُّ، والثقافيُّ) مـع همـومِهِم، ومشـكلاتِهِم، وتطلُّعاتِهِم في الوقتِ الحاضرِ، كما ظلَّ الغربُ، والفكرُ السياسيُّ الليبراليُّ منبعاً أساسيَّاً ألهـمَ مُثقفي تلكَ الحقبةِ ، ولكنَّهُم ظلُّوا مُتمسكين بتراثِهِم السرمديِّ الذي كانوا يجدونَ فيـهِ هُـويَّتَهم العربيّةَ، والإسلاميَّةَ ، وبالتالي فرضَ عليهم تاريخُهُم، وإسلامُهُم أن يفكِّروا دائماً بما سيأخذونَهُ من الغربِ، وما سيتركونَهُ .

المطلب الثاني الموروثُ الثقافيُّ الإسلاميُّ وأثرُهُ في تكوينِ الفكرِ السياسيِّ للروّادِ :

يقيناً إنَّ معظمَ النصوصِ الّتي حررتّها الإصلاحيَّةُ الإسلاميَّةُ في القرنِ التاسعَ عشرَ ، تشـيرُ بهذهِ الدرجةِ، أو تلكَ إلى أنَّ الفكرَ السياسيَّ الإسلاميَّ قد شهدَ تحوُّلاً ملموساً في نوعِ قضاياه، وأسئلتِهِ، ومعطياتِهِ الفكريَّةِ ، ويمكنُ القولُ أيضاً: إن ذلكَ التحوّلَ لم يكنْ نتيجةَ تطوُّرٍ تلقائيٍّ، وذاتيٍّ في الفكرِ الإسلاميِّ ، ولا استئنافاً للموروثِ الثقافيِّ ، بل كانَ نتيجةً لصدمةِ الحداثةِ الّتي هزّتْ الكثيرَ من يقينياتِ ذاكَ الفكرِ ، وضخَّتِ التساؤلَ، والشكَّ في منظومتهِ المعرفيَّةِ التقليديَّةِ، ودفعتهُ دفعاً لارتيادِ آفاقٍ فكريَّةٍ جديدة .

ولكن بالمقابلِ يُمكن القولُ أيضاً: إنَّ صدمةَ الحداثةِ تلكَ ، لم تدفعْ الروّادَ الإسـلاميّينَ إلـى اكتشافِ الحداثةِ الغربيَّةِ (المتمثلةِ بالدولةِ، ونظامِها، وفلسفتِها) بقدرِ ما دفعَتْهُم إلـى إعـادةِ اكتشافِ الإسلامِ من جديد ، أو دفعَتْهُم بالأحرى إلى البحثِ في الموروثِ الثقـافيِّ الإسـلاميِّ عمَّا يُمكنُ أن يُشكِّلَ بديلاً لما هو موجودٌ، ومُستحسنٌ في الغربِ ، وبالتالي لم تتخـذْ عمليَّـةُ الاقتباسِ من الغربِ منحى التبنيِّ العلنيِّ لكلِّ ما هوَ غربيٌّ ، وبالعكسِ لقد اتخذَتْ تلكَ العمليَّةُ صورةَ طريقةٍ أساسُها التدليلُ على أنَّ ما هوَ موجودٌ في الغربِ كانَ موجـوداً أصـلاً فـي التراثِ، والثقافةِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ ، وهذا ما أجدُهُ في كتاباتِ الروّادِ صراحةً ، فعلـى سـبيلِ المثالِ يقولُ الكواكبيُّ على لسانِ الإمامِ الصينيِّ في كتابِهِ أمُّ القرى (وهؤلاءِ الـذينَ نسـمِّيهم عندَنا بالحكماءِ همُ من يُطلقُ عليهم في الإسلاميَّةِ اسمُ أهلِ الحلِّ والعقدِ الذينَ لا تنعقدُ شـرعاً الإمامَةُ إلا ببيعتِهِم وهم خواصُ الطبقةِ العُليا في الأمَّةِ ، الـذينَ أمـرَ اللهُ عـزَّ شـأنُهُ نبيَّـهُ بمشاورتِهِم في الأمرِ، والذينَ لهُمْ شرعاً حقُّ الاحتسابِ، والسيطرةِ على الإمامِ، والعمـالِ (ـ الولاة) لأنَّهمُ رؤساءُ الأمَّةِ، ووكلاءُ العامَّةِ، والقائمونَ في الحكومةِ الإسلاميَّةِ مقـامَ مجـالسِ النوَّابِ والأشرافِ في الحكوماتِ المقيَّدةِ) ثمَّ يتابعُ الكواكبيُّ: (لقد كانَ أوّلُ الخلفاءِ أشبَهَ الناسِ بالرسولِ(ﷺ) حتّى إنَّهُ أخذَ رأيَ الصحابةِ فيمن خلَّفَ ، ثمَّ الخليفةُ الثاني اتبَّعَ أثـرَ الأوّلِ وإنِ استأثرَ في ترتيبِ الشورى فيمن يَخلُفُهُ ، ثمَّ الخليفةُ الثالثُ اجتهدَ في مخالفةِ الصـحابةِ، فلـم

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يستقمْ الأمرُ لهُ ، ثمَّ معاويةُ رحمهُ اللهُ كانَ قليلَ الاستقلالِ بالرأيِ فحسُنَتْ أيامُهُ عن قبلٍ وهكذا كانَتْ دولةُ الأمويِّينَ تحتَ سيطرةِ أهلِ الحلِّ والعقدِ لاسيِّما من سُراةِ بني أميَّةَ ، فانتظمَتْ على عهدِهِم الأحوالُ كما كانَ ذلكَ على عهدِ صدرِ العباسينَ ....)[1] ليخلصَ في نهايةِ كتابِهِ إلى القولِ: (إنَّ العربَ أقدمُ الأممِ إتباعاً لأصولِ تساوي الحقوقِ، وتقارُبِ المراتِبِ في الهيئةِ الاجتماعيَّةِ........والعربُ أعرقُ الأممِ في أصولِ الشورى في الشؤونِ العموميَّةِ..)[2]

وكذلكَ قولُ الطهطاويِّ: (ظهرَ لي بعدَ التأملِ في آدابِ الفرنساويَّةِ، وأحوالِهِم السياسيَّةِ أنَّهُم أقربُ شبهاً بالعربِ منهم للتركِ، وغيرهم منَ الأجناسِ ، وأقوى مظنَّةً بأمورٍ كالعرضِ، والحريَّةِ، والافتخارِ) ،ثمَّ يتابعُ :(وأمَّا الحريَّةُ الَّتي تتطلبُها الإفرنجُ دائماً فكانَتْ من طباعِ العربِ في قديمِ الزمانِ) ثمَّ يروي الطهطاويُّ قصتَّيْ المفاخرةِ الَّتي وقعَتْ بينَ النعمانِ بنِ المنذرِ وكسرى ملكِ الفرسِ، وقصَّةَ عمرو بن العاصِ، وعُمرَ بنِ الخطابِ (ﷺ)ومقولَتُهُ الشهيرةُ (متى استعبدْتُم الناسَ وقد ولدَتْهمْ أمهاتُهمْ أحراراً)[3]

وكذلكَ قولُ التونسيِّ :(عندَ التأمُّلِ يثبتُ عندنا أنَّ الأمَّةَ الإسلاميَّةَ ، بمقتضى ما شهدَ المنصفونَ من رجحانِ عقولِ أواسطِ عامَّتِها على عقولِ غيرِها من الأممِ تقدرُ أن تكسبَ ما بقيَ لها من تمدُّنِها الأصليِّ وبعاداتِها الَّتي لم تزلْ مأثورةً لَها عن أسلافِها ، ما يستقيمُ بِهِ حالُها، ويتسَّعُ في التمدُّنِ مجالُها ، ويكونُ سيرُها في ذلكَ أسرعَ من غيرِها كائناً من كانَ، إذا أذكيَتْ حريَّتَها الكامنةَ بتنظيماتٍ مضبوطةٍ يسهلُ لها التدخُّلُ في أمورِ السياسةِ ، ذلكَ أنَّ الحريَّةَ، والهمَّةَ الإنسانيَّةَ اللتينِ هما منشأُ كلِّ صنعٍ غريبٍ غريزتانِ في أهلِ الإسلامِ مستمدتانِ مما تُكسبُهُ شريعتُهُم من فنونِ التهذيبِ بخلافِ غيرهِم ممَّن لم تحصلْ لهم الغريزتانِ المذكورتانِ إلا بإجراءِ التنظيماتِ في بلدانِهِم)[4] ويروي التونسيُّ بعضَ القصصِ من التراثِ ليُثبتَ أنَّ الحريَّةَ غريزةٌ في أهلِ الإسلامِ فيقولُ: (قالَ حجَّةُ الإسلامِ الغزاليُّ : الخلفاءُ والملوكُ يحيونَ الردَّ عليهم، ولو كانوا على المنابرِ ، فقد قالَ عمرُ بن الخطَّابِ (ﷺ)وهوَ يخطبُ في الناسِ﴿ أيُّها الناسُ من رأى منكم فيَّ اعوجاجاً فليقوِّمْهُ ﴾، فقامَ لهُ رجلٌ وقالَ ﴿ واللهِ لو رأينا فيكَ اعوجاجاً لقوَّمْناهُ بسيوفِنا ﴾، وروى الغزاليُّ أيضاً أنَّ معاويةَ حبسَ عطاءَ الناسِ فقامَ لَهُ أبو مسلمٍ الخولانيُّ فقالَ لهُ ﴿ إنَّهُ ليسَ من كدِّكَ ولا من كدِّ أبيكَ ولا من كدِّ أمِّكَ ﴾ فقالَ معاويةُ بعد إسكانِ غضبِهِ بالوضوءِ ﴿ صدقَ أبو مسلمٍ إنَّهُ ليسَ من كدِّي، ولا من كدِّ أبي فهلموا إلى عطائِكُم ﴾)[5]

---

1) عبد الرحمن الكواكبيّ : أم القرى ، مطبعة حلب ١٩٥٩ ص ٦٦-٦٧
2) المصدر السابق نفسه ص٢٢١
3) رفاعة الطهطاويّ : **الأعمال الكاملة** ،الجزء الثاني(السياسة والوطنية و التربية) ، مصدر سابق من ص٢٥٦ -٢٦٢
4) خير الدين التونسيّ ، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الأمم و الممالك** مصدر سابق ص١٥٨
5) المصدر السابق نفسه ص١٠٠ -١٠١

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

من الملفتِ للنظرِ أنَّ الروَّادَ أرادوا إعادةَ تشكيلِ التراثِ العربيِّ، والإسلاميِّ ، فخلعوا عليه حُلةً بهيَّةً مثاليَّةً، ورائعةً لا تشوبُها شائبةٌ عن طريقِ الترقيعِ، واللملمةِ من هُنا وهناكَ عبرَ انتقاءِ صورٍ مُشرقةٍ، ومُشرِّفةٍ من ذلكَ التراثِ مع محاولةِ تعميمِها على التاريخِ العربيِّ، والإسلاميِّ برُمتِه .

وإنِّي أكادُ أجزمُ أنَّ ذلكَ التاريخَ لو عُرِفَ بشكلٍ موضوعيٍّ لتوقفَتِ الشعوبُ العربيَّةُ، والإسلاميَّةُ بما فيها من نخبٍ ثقافيَّةٍ عن استجدائِه، وهو المُسيطرُ عليهِم كحلمٍ طوباويٍّ، وخرافيٍّ، ولعلَّ علي عبد الرازق كانَ استثناءً فريداً عندَما كشفَ لقرائِه حقيقةَ النظامِ السياسيِّ الإسلاميِّ حينَ قالَ في كتابِه (الإسلامُ وأصولُ الحكمِ): (إنَّ الذي يعنينا في هذا المقامِ هو أن نقرِّرَ لكَ أنَّ ارتكازَ الخلافةِ على القوَّةِ حقيقةٌ واقعةٌ، لا ريبَ فيها ، وسيَّانَ عندَنا بعدَ ذلكَ أن يكونَ هذا الواقعُ المحسوسُ جارياً على نواميسِ العقلِ أم لا ، وموافقاً لأحكامِ الدينِ أم لا ، وأنتَ تستطيعُ أن تُدرِكَ مثلاً لذلكَ قصَّةَ البيعةِ ليزيدَ ، حينَ قامَ أحدُ الدعاةِ إلى تلكَ البيعةِ خطيباً في الحفلِ ، فأوجزَ البيانَ في بضعِ كلماتٍ لم تدعْ إربةً في القولِ جدَّاً ولا هزلاً – قالَ ﴿أميرُ المؤمنينَ هذا وأشارَ إلى معاويةَ ، فإنْ هلكَ فهذا وأشارَ إلى يزيدَ ، فمن أبى فهذا وأشارَ إلى سيفِ يزيدَ﴾ ثمَّ يُتابعُ عليُّ عبدُ الرازقِ وهوَ يُحاولُ أن ينقلَ للمسلمينَ والعربِ حقيقةَ النظامِ السياسيِّ الإسلاميِّ الذي قامَ على أسسِ القوَّةِ، والغلبةِ، لا على أسسِ الشريعةِ الإسلاميَّةِ، والحريَّةِ فيقولُ: (فهل غيرُ حبِّ الخلافةِ ، ووفرةِ القوَّةِ دفعَتْ يزيدُ إلى استباحةِ ذلكَ الدمِّ الزكيِّ الشريفِ، دمِ الحسينِ بن فاطمةَ بنتِ رسولِ اللهِ(ﷺ) ،وهل غيرُ تلكَ العواملِ سلَّطَتْ يزيدَ على عاصمةِ الخلافةِ الأولى ينتهكُ حرمتَها، وهي مدينةُ الرسولِ(ﷺ) ، هل استحلَّ عبدُ الملكِ بن مروانَ بيتَ اللهِ الحرامَ ووطئَ حماهُ إلاّ حُبَّاً في الخلافةِ مع توافرِ القوَّةِ لهُ ، وهل بغيرِ تلكَ الأسبابِ صارَ أبو العباسِ سفَّاحاً لدماءِ المسلمينَ ، وما كانَ بنو أميَّةَ إلاّ من قومِه ، وكذلكَ تناحرَ بنو العبَّاسِ أيضاً، وبغى بعضُهُم على بعضٍ ، وفعلَ بنو سبكتكين مثلَ ذلكَ، وحاربَ الصالحُ نجمُ الدينِ أيوبُ أخاهُ أبا بكرِ بن الكاملِ فخلعَهُ، وسجنَهُ ، وامتلأتْ دولتا المماليكِ، والجراكسةِ بخلعِ الملوكِ وذبحِهم ....، كلُّ ذلكَ لم يكنْ إلاّ أثراً من آثارِ حُبِّ الخلافةِ، والغيرةِ عليها، ومن وراءِ ذلكَ الحُبِّ قوَّةٌ قاهرةٌ)[1]

في الحقيقةِ لقد سكتَ علي عبد الرازقِ بحُكمِ موقعِه الدينيِّ عن نقدِ "الفترةِ الذهبيَّةِ "(أي فترةِ حكمِ الخلفاءِ الراشدينَ) ، وكي لا يعتقدَ البعضُ بأنَّ تلكَ الحقبةَ الزمنيَّةَ قد شهدَتْ ظهورَ نظامٍ سياسيٍّ إسلاميٍّ مثاليٍّ يُمكنُني أن أضيفَ إلى ما ذكرَهُ عبد الرازق ما يلي:(إنَّ التأزُّمَ السياسيَّ الإسلاميَّ بدأَ في تلكَ الفترةِ بالذاتِ ، مع وفاةِ الرسولِ(ﷺ) مباشرةً ، حيثُ نشبَتْ أزمةُ منْ

1) علي عبد الرازق :**الإسلام وأصول الحكم** ، تحقيق محمد عمارة ، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط1 ، 1972 ص130-132

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يخلفُ الرسولَ بينَ الأنصارِ، والمهاجرينَ، وفيها رفضَ المهاجرونَ رفضاً باتّاً، وقطعيّاً تداولَ السلطةِ مع الأنصارِ أو مشاركةَ الأنصارِ فيها، حينَ رفضوا عرضَ الأنصارِ﴿ منّا أميرٌ، ومنكُم أميرٌ ﴾، وكانَ معنى هذا الرفضِ من جانبِ القرشيِّين تحويلُ المشروعِ الإسلاميِّ، وهو مشروعٌ إنسانيٌّ حضاريٌّ إلى مشروعٍ قبلّيٍّ بحصرِ الخلافةِ في قريش[1]، حتّى أنَّ الشورى الّتي يكثرُ الحديثُ عنها، والّتي تقومُ على إجماعِ الأمَّةِ والصحابةِ لم تُطَّبقْ بآليَّةٍ محدَّدة، ومعالمَ واضحةٍ في تلكَ الحقبةِ، ولستُ بحاجةٍ لجهدٍ كبيرٍ للتدليلِ على ذلكَ ، حيثُ عَهِدَ أبو بكرٍ(ﷺ) بالخلافةِ إلى عمرَ(ﷺ) دونَ مشورةٍ من أحدٍ ، وكذلكَ استخلفَ عمرُ(ﷺ) ستةً همْ من كبارِ زعماءِ المهاجرينَ من قريشٍ، وطلبَ منهم اختيارَ خليفةٍ من بينِهم ، مع استثناءِ الأنصارِ، والتأكيدِ على أن ليسَ لَهُم في الأمرِ شيءٌ ، ويضافُ إلى ذلكَ أن غيابَ الشورى الّتي تراقبُ، وتحاسبُ الحاكمَ أدَّى إلى اضطرابِ العلاقةِ بين الأمَّةِ، والإمامِ في عهدِ عثمانَ(ﷺ)، وذلك عندَما أخذَ يولّي أقاربَهُ على الأمصارِ، ويُؤثرُهُم على غيرِهم، ويُغدقُ عليهم الأموالَ بغيرِ استحقاقٍ ، فحصلَتِ الفتنةُ الكبرى الّتي انتهَتْ بمقتلِ عثمانَ (ﷺ) وكانَتْ فاتحةَ حروبٍ دمويَّةٍ فرّقَتْ شملَ المسلمينَ[2] .

هذا هو التراثُ على صعيدِ الواقعِ أمّا على صعيدِ الفكرِ الذي لم يكنْ إلا نتاجاً لهذه الصراعاتِ، فإنَّ النتيجةَ الّتي سيصلُ إليها الباحثُ في ذلكَ الفكرِ هي انعدامُ وجودِ نظريَّةٍ واضحةِ الأسسِ، والمعالمِ في الحكمِ الإسلاميِّ ، وهيَ النظريَّةُ الّتي لم توجدْ، و لن توجدَ لأنَّ الشرطَ الضروريَّ لوجودِها غيرُ متوفرٍ، وأعني بذلكَ وجودَ نصوصٍ صريحةٍ من القرآنِ والسُنَّةِ تُشرّعُ للمسألةِ السياسيَّةِ كشكلِ الدولةِ، واختصاصاتِ رئيسِها، وصلاحياتِه، ومدَّةِ التعيينِ، وكيفيَّتِه....الخ) ، وبالمقابلِ: إن كلَّ ما يمكنُ العثورُ عليهِ في الموروثِ السياسيِّ الإسلاميِّ هوَ سجالاتُ المتكلمينَ، وجملةٌ من الآراءِ المتناقضةِ الّتي تعودُ للفرقِ الإسلاميَّةِ المتناحرةِ الّتي وظَّفَتْ، وروَّجَتْ لأحاديثَ ظاهرةِ الوضعِ (ضعيفةٌ وموضوعةٌ) لتضفيَ بها الشرعيَّةَ على موقفِها السياسيِّ[3].

قد يحتجُّ البعضُ بكتاباتِ فقهاءِ السياسةِ في العصرِ العباسيِّ الثاني ، لاسيَّما بكتابِ الأحكامِ السلطانيَّةِ، والولاياتِ الدينيَّةِ لأبي الحسنِ الماورديِّ (المتوفى سنة ٤٥٠هـ) والكتابُ المشابهُ لهُ بالاسمِ، والمضمونِ الأحكامُ السلطانيَّةُ لأبي يعلى الفراءِ (المتوفى سنة ٤٥٨هـ) .

في الحقيقةِ لقد حُمِّلَتْ تلك المؤلفاتُ أكثرَ ممَّا تحتملُ ، حيثُ لم تكنْ تلكَ المؤلفاتُ أكثرَ من محاولةٍ لانتزاعِ آراءِ المتكلمينَ الأشاعرةِ (السُنَّةُ) من إطارِها العامِّ أي من علمِ الكلامِ،

---

1) نصر حامد أبو زيد : **النص السلطة الحقيقة** ، بيروت ،المركز الثقافي العربي ،ط١ ، ١٩٩٥ ص٢١
2) أحمد الكاتب: **تطوّر الفكر السياسيّ السني نحو خلافة ديمقراطيّة**، بيروت، دار الانتشار العربي ، ط١ ،٢٠٠٨ ص٤٨ ـ٥١
3) محمد عابد الجابري :**العقل السياسيّ العربي محدداته وتجلياته**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ،ط١ ،١٩٩٠ ص ٣٥٩ ـ ٣٦٠

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وتحريرِها من طابعِها السجاليِّ العامِّ مع إعادةِ صياغتِها صياغةً تقريريَّةً على طريقةِ الفقهاءِ للردِّ بِها على مُخالفيهِم في الرأيِ(كالشيعةِ، والخوارجِ، وغيرِهم من الفرقِ الأخرى ، وذلكَ للتماسِ الشرعيَّةِ لمن كانَ يحكمُ البلادَ الإسلاميَّةَ آنذاك، مع إقرارِهم بالأمرِ الواقعِ في كثيرٍ من الآراءِ ، فشرّعوا لمبادئ مُستَحدَثةٍ كوحدةِ الإمامةِ، وجوازِ العهدِ، والاستخلافِ (التوريثُ)، ووجوبِ الطاعةِ المُطلقةِ للإمامِ دفاعاً عن النظامِ العباسيِّ في وجهِ معارضيهِ خلافاً لمبادئِ الشورى، والبيعةِ، والاختيارِ التّي عُرِفَتْ في عهدِ الراشدينَ .

فعلى سبيلِ المثالِ، وللتوضيحِ فقطْ أقرَّ الماورديُّ، ومعاصرهُ أبو يعلى الفراءُ: بأنَّ الإمامةَ تنعقدُ باختيارِ أهلِ الحلِّ والعقدِ مع ضرورةِ تجنُّبِ الإكراهِ في البيعةِ ، إلاّ أن كلاهما عادَ، و أقرَّ بشرعيَّةِ العهدِ من الإمامِ السابقِ إلى اللاحقِ (أيْ جوازِ التوريثِ) كما أقرَّ كلاهما أيضاً بجوازِ الاستيلاءِ على السلطةِ بالقوَّةِ، والقهرِ[1] !

أمَّا في موضوعِ أهلِ الحلِّ والعقدِ فقد نظرَ إليهِم الفقهاءُ بعيداً عن طبيعةِ مُهمَّتِهِم أيِ الوكالةِ والنيابةِ عن الأمَّةِ الإسلاميَّةِ في ممارسةِ حقٍّ عامٍّ يخصُّ الجميعُ، وهوَ اختيارُ الإمامِ ، لذلكَ وقعوا في إشكالياتٍ عديدةٍ ، فحاولَ بعضُهُم قياسَ الموضوعِ على الأعدادِ المطلوبةِ في مواضيعَ أُخرى كصلاةِ الجمعةِ، أو الشهادةِ على الزنا، أو العقودِ المدنيَّةِ الفرديَّةِ ، فجاءَتْ إجاباتُهم مُفعمةً بالغرابةِ، والتناقضِ مع روحِ المُهمَّةِ التّي يُفترضُ أن يقومَ بها أهلُ الحلِّ والعقدِ، حيثُ أقرَّ الماورديُّ بعدَ أن استعرضَ مختلفَ الآراءِ حولَ العددِ المطلوبِ توافرهُ لبيعةِ الإمامِ، فلجأَ إلى القياسِ على ما فعلَ عُمَرُ(ﷺ) وأبو بكرٍ(ﷺ) أثناءَ اجتماعِ السقيفةِ، وكذلكَ العباسُ(ﷺ) الذي قال لعليٍّ(ﷺ)《 امددْ يدَكَ أُبايعْكَ، فيقولُ الناسُ: عمُّ الرسولِ بايعَ ابن أخيهِ، فلا يختلفُ عليكَ اثنانِ 》فتوصَّلَ الماورديُّ إلى نتيجةٍ مفادُها أنَّ الحدَّ الأدنى لعددِ أهلِ الاختيارِ رجلٌ واحدٌ فقط ، ثمَّ عادَ الماورديُّ ليتراجعَ عن الرأيِ السابقِ مُحتجاً بآراءِ بعضِ علماءِ العراقِ ليقولَ: (إنَّ الخلافةَ تنعقدُ لمن اتَّحدَتْ فيهِ شروطُ الإمامةِ وانفردَ بذلكَ ، من دونِ الحاجةِ لعقدِها من قِبَلِ أهلِ الحلِّ والعقدِ لأنَّ مقصودَ الاختيارِ تمييزُ من يستحقُ الولايةَ)[2]

في الحقيقةِ إذا ما تتبعنا آراءَ الفقهاءِ حولَ موضوعِ الخلافةِ، فإنّنا سنجدُ أنفسَنا أمامَ سلسلةٍ طويلةٍ من التنازلاتِ التّي انتهَتْ كما يقولُ الجابريُّ إلى الاعترافِ بشرعيَّةِ الأمرِ الواقعِ في موضوعِ الإمامةِ التّي يُمكنُ أن تلخَّصَ بكلمةٍ واحدةٍ (من اشتدَّتْ وطأتُهُ وجبَتْ طاعتُهُ)[3]

وما يُهمُّني في الأمرِ أنَّ الموروثَ السياسيَّ الإسلاميَّ قد تركَ أثرَهُ في أطروحاتِ الروّادِ، فمنَ الواضحِ للعيانِ أنَّ نظرةَ الطهطاويِّ إلى الحاكمِ الإسلاميِّ هي نظرةُ الفقهاءِ الإسلاميّينَ

---

1) أحمد الكاتب ، **تطوّر الفكر السياسيّ السني نحو خلافة ديمقراطيّة** ، مرجع سابق ص ١١٥-١١٦

2) المرجع سابق نفسه ص ١٢٦-١٢٧

3) محمد عابد الجابري : **العقل السياسيّ العربي محدداته وتجلياته** مرجع سابق ص ٣٦١ -٣٦٢

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المتأخِّرينَ نفسُها في العصرِ العباسيِّ ، و يتضحُ ذلكَ من خلالِ رفضِهِ لمبدأ انتخابِ الحاكمِ، وتشديدِهِ على مبدأِ الاستخلافِ، والتوريثِ، ووجوبِ الطاعةِ، وتجنُّبِ المحاسبةِ [1] .

أمَّا بالنسبةِ لخيرِ الدينِ التونسيِّ والذي كانَ رجلَ سياسةٍ، ولم يكنْ فقيهاً إسلاميَّاً ، فقد عاد أيضاً إلى كتاباتِ الفقهاءِ المتأخرينَ كالماورديِّ، والغزاليِّ، وابنُ تيميَّةَ باحثاً عن مفهومِ الشورى، وأهلِ الحلِّ والعقدِ ، وبناءً عليهِ كان مفهومُهُ للشورى، وأهلِ الحلِّ والعقدِ هو مفهومُ الفقهاءِ المتأخرينَ أيضاً، فلم يعتبرْهُم مُمثِّلينَ عن الأمَّةِ ، ولم يعطِهِم صلاحيَّةَ اختيارِ الإمامِ ، وهي الوظيفةُ الأساسيَّةُ الّتي يجبُ أن يقوموا بِها، بلْ نراهُ يؤكِّدُ على أنَّ الإمامةَ منصبٌ متوارثٌ، ويؤكِّدُ أيضاً على مبدأِ وحدةِ الإمامةِ، وضرورةِ تمتّعِ الإمامِ بصلاحياتٍ واسعةٍ .

وبما أنَّ نظرةَ التونسيِّ إلى الإمامةِ هي نظرةُ الفقهاءِ الإسلاميِّينَ المتأخِّرينَ ، فقد قامَ التونسيُّ بتسويغِ إشراكِ أهلِ الحلِّ والعقدِ في العمليَّةِ السياسيَّةِ بأنَّها مشاركةٌ في كليَّاتِ السياسةِ لا تحدُّ من سعةِ تصرُّفِ الإمامِ![2]

وبخلافِهِما رفضَ الكواكبيُّ التراثَ الفقهيَّ المتأخِّرَ برمتِّهِ ، وذلكَ من خلالِ دعوتِهِ إلى العودةِ بالإسلامِ إلى براءتِهِ الأولى كما كانَ في عهدِ الخلفاءِ الراشدينَ بعيداً عن (المنطقِ، والجدلِ التعليميِّينِ، والفلسفةِ اليونانيةِ، والإلهيَّاتِ الفيثاغورثيَّةِ ، وأبحاثِ الكلامِ، وعقائدِ الحكماءِ ، ونزعاتِ المعتزلةِ ، وإغراباتِ الصوفيَّةِ، وتشديداتِ الخوارجِ ، وتخريجاتِ الفقهاءِ المدلِّسينَ ، وحشويَّاتِ الموسويِّينَ، وتزويقاتِ المرائينَ، وتحريفاتِ المدلِّسينَ)[3] مع الالتزامِ (بأحكامِ القرآنِ، وما ثبتَ من السُّنَّةِ، وما أجمعَتْ عليهِ الأمَّةُ في الصدرِ الأوَّلِ ، والّتي لا يوجدُ فيها ما يأباهُ العقلُ، أو يناقضُهُ أيُّ تحقيقٍ علميٍ) [4]

ولكن هذهِ العودةَ فرضَتْ على الكواكبيِّ استعادةَ مفهومِ الشورى أو حالةَ السلطةِ زمنَ الخلفاءِ الراشدينَ، والّتي لم تَطبقْ بمعاييرَ محدَّدةٍ، وآليَّةٍ واضحةٍ لذلك اكتفى الكواكبيُّ بالإشارةِ فقط إلى أنَّها شورى أرستقراطيَّةٌ ، أيْ شورى أهلِ الحلِّ والعقدِ في الأمَّةِ بعقولِهم لا بسيوفِهِم)[5]، دونَ أن يخوضَ في تفاصيلِ هذا الموضوعِ (أيْ طريقةِ التعيينِ والصلاحياتِ والعددِ وغيرِها من الأمورِ الّتي خاضَ فيها فقهُ السياسةِ الشرعيَّةِ من قبلُ..)

على أيِّ حالٍ، لقد أرادَ روَّادُ "عصرِ النهضةِ " أن يُقنِعوا قرَّاءَهُم بأنَّ الفكرَ الغربيَّ، والنظامَ السياسيَّ القائمَ في أوروبَّا آنذاك يتماثلانِ مع ما هوَ موجودٌ في الشريعةِ الإسلاميَّةِ، والنظامِ السياسيِّ الإسلاميِّ الذي كانَ قائماً في عهدِ الرسولِ، وصحابتِهِ ، وبالتالي: لابدَّ من إصلاحِ

---

1) **انظر النص الذي أوردته للطهطاوي في الصفحة ١٢٦** أو انظر رفاعة الطهطاويّ :**الأعمال الكاملة**، الجزء الأول (التمدن و الحضارة والعمران)، مصدر السابق ص ٥١٩ ـ ٥٢٠
2) خير الدين التونسيّ ، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الأمم و الممالك** ، مصدر سابق ص ١٠٧
3) عبد الرحمن الكواكبيّ : **أم القرى** ، مصدر سابق ص ١١٧ـ ١١٨
4) المصدر سابق ص١٤٣
5) عبد الرحمن الكواكبيّ: **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** ، مصدر سابق ص٣٦

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

النظامِ السياسيِّ القائمِ بالاقتباسِ من تلكَ المرجعياتِ الّتي أضحَتْ مُتشابهةً، بلْ متماثلةً في فكرِ الروّادِ إثرَ عمليّةِ إعادةِ صياغةِ منظومةِ مفاهيمِ الفكرِ السياسيِّ الليبراليِّ إسلاميّاً، فأضحَتْ بذلكَ الديمقراطيَّةُ تتطابقُ مع الشورى ، وكذلك مفاهيمُ الحريَّةِ والمساواةِ تتطابقُ مع مفهومِ العدلِ، والرأيُ العامُّ أصبحَ يتطابقُ مع مبدأِ الإجماعِ الفقهيِّ ، ومفهومُ أهلِ الحلِّ والعقدِ يماثلُ مفهومَ نوّابِ الأمَّةِ المنتخبينَ ، وأصولُ الفقهِ الإسلاميِّ تماثلُ الدستورَ......الخ

ومعَ ذلكَ لم يَعمَدِ الروّادُ إلى وضعِ الطرفينِ (مفاهيمِ الفكرِ السياسيِّ الليبراليِّ، ومنظومةِ فقهِ السياسةِ الشرعيَّةِ) على جانبٍ واحدٍ من الأهميَّةِ صراحةً ، إذ لا يمكنُ وضعُ نظامٍ إلهيٍّ بموازاةِ نظامٍ بشريٍّ حسبَ معاييرِ الإيمانِ الإسلاميِّ، ولكنَّ عمليَّةَ المماثلةِ كانَتْ تتمُّ عن طريقِ التنظيرِ التبريريِّ القائمِ على إرجاعِ القيمِ، والمنجزاتِ الأوروبيَّةِ إلى جذورٍ، وقرائنَ إسلاميَّةٍ بغضِّ النظرِ عن المستنداتِ التاريخيَّةِ لهذا الإرجاعِ ، أو الفروقِ القائمةِ بينَ طبيعةِ النظامِ الإسلاميِّ، والنظمِ الأوروبيّةِ (١).

المطلبُ الثالثُ الظروفُ السياسيَّةُ وواقعُ المجتمعاتِ الشرقيَّةِ وأثرُها في الفكرِ السياسيِّ لروّادِ النهضةِ:

لم تقتصرْ النُخبُ الثقافيَّةُ آنذاكَ على التوفيقِ بينَ هاتينِ المرجعيّتينِ أثناءَ تصورِّهم لما ينبغي أن تكونَ عليهِ الدولةُ في مجتمعاتِهم ، بلْ اضطرَّ الروّادُ إلى مراعاةِ الظروفِ السياسيَّةِ، والثقافيَّةِ لمجتمعاتِهِم أيضاً ، فحتّى يُفهمَ تصورُ الطهطاويِّ للحاكمِ الأعلى في الدولةِ ، لابدَّ من ملاحظةِ أنَّ مصرَ في ذلكَ الحينِ كانَتْ تُحكَمُ من قبلِ (مُحمَّد علي وسلالتِهِ) ، وما كانَ الطهطاويُّ ليجرؤَ على أن يدعوَ إلى تقييدِ سلطةِ الحاكمِ، وتقليصِ دورِهِ، وهو مُرتبطٌ بالأساسِ بمشروعِ محمَّد علي، وبالتالي جاءَ تصوُّرُهُ لهذا الحاكمِ هو التصوُّرُ الإسلاميُّ المحافظُ، أو التقليديُّ (الذي تكرَّسَ مع تطوُّرِ فقهِ السياسةِ الشرعيَّةِ) والذي تُلخِّصُهُ النظريَّةُ القائلةُ (إنَّ الملكَ يملكُ ويحكمُ)، أو بمعنى أنَّهُ غيرُ مسؤولٍ أمامَ الغيرِ، عن النتائجِ الّتي تُفضي إليها ممارستُهُ للسلطاتِ العُليا الّتي يتمتَّعُ بها...!

وهذا التصوُّرُ يقدمُهُ الطهطاويُّ في نصوصٍ كثيرةٍ يقولُ فيها: مثلاً (وليُ الأمرِ هو صاحبُ النفوذِ الأوّلِ في دولتِهِ ، إنَّهُ خليفةُ اللهِ على أرضِهِ، وإن حسابَهُ على ربِّهِ ، فليسَ في فعلِهِ مسؤوليَّةٌ لأحدٍ من رعاياهُ.....)، أو بصياغةٍ أخرى يمكنُني القولُ أنَّ الطهطاويَّ وظَّفَ التراثَ الفقهيَّ المتأخِّرَ لتبريرِ، أو لتقديمِ المسوغاتِ الفقهيَّةِ للسلطةِ القائمةِ في مصرَ آنذاكَ ، لأنَّهُ كانَ جزءاً من النظامِ السياسيِّ، أو من جملةِ المحسوبينَ عليهِ...

---

١) محمد جابر الأنصاري : الفكر العربي وصراع الأضداد ، مرجع سابق ص ٤٨

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وكذلكَ الأمرُ بالنسبةِ للتونسيِّ الذي كانَ يُفكرُ بآليَّةٍ لإصلاحِ الإمبراطوريَّةِ العثمانيَّةِ المتعــدِّدةِ القوميَّاتِ، والأديانِ ، وبالتّالي فرضَ عليهِ واقعُ الإمبراطوريَّةِ أن يضعَ حدوداً علـــى إطـــلاقِ الحرياتِ في الإمبراطوريَّةِ على الرغمِ من معرفتِهِ التامَّةِ بأنَّ الحريَّةَ هـــي أســـاسُ التمـــدُّنِ، والعمرانِ ، ولذلك يقولُ (إنَّ رعايا الدولةِ ينقسمونَ إلى عدَّةِ أجناسٍ مُختلفةِ الأديانِ واللغـــاتِ والعاداتِ ، وغالبُهُم يجهلُ اللغةَ التركيَّةَ الّتي هيَ لغةُ الدولةِ ، بلْ يجهلونَ لغةَ بعضِهم ، بحيثُ تعسُرُ المفاوضةُ بينَهُم لو رُكِّبَ مجلسٌ من جميعِ طوائفِهِم ، ولا يتيسَّرُ أيضاً إعطاءُ الحريَّـــةِ للبعضِ دونَ البعضِ لما ينشأُ عن ذلكَ من الهرجِ . فيجبُ أن تُعتبرَ حالةُ هؤلاءِ الرعايا مـــن أعظمِ العوائقِ عن تأسيسِ الحريَّةِ على الوجهِ المطلوبِ بالدولةِ العثمانيَّةِ.)[١]

أمَّا بالنسبةِ لعبدِ الرحمنِ الكواكبيِّ الذي كانَ شديدَ التأثُّرِ باللهجةِ الوهابيَّةِ في نقدِهِ للدينِ السائدِ في البلادِ الإسلاميَّةِ ، ومع ذلكَ رفضَ فكرةَ الجامعةِ الإسلاميَّةِ في إحدى مقالاتِـــهِ المنشـــورةِ على صفحاتِ المقطمِ[*]، وسببُ هذا الرفضِ هو (الجهلُ الذي مازالَ مُخيِّماً في ربوعِ الشرقِ)، كما رأى (أنَّ الشعوبَ الإسلاميَّةَ غيرُ مستعدَّةٍ لفهمِ دعوةِ العلماءِ إلى مثـــلِ هـــذه الجامعـــةِ، مُستشهداً ــ لإثباتِ صحَّةِ وجهةِ نظرِهِ- بأحداثِ فتنةِ ١٨٦٠م- يقولُ الكواكبيُّ في هذا الصددِ (ما دامَتْ هذه حالةُ العامَّةِ ، ماذا تكونُ نتيجةُ تلكَ الدعواتِ لو أُذيعَتْ بينَ أقوامٍ لا يفهمونَ لها معنىً ، ماذا يفتكرُ التركيُّ الذي عاشَ عُمْرَهُ كلَّهُ في برِّ الأناضولِ، وهـــو لا يعـــرفُ غيـــرَ زراعتِهِ، وحملِ سلاحِهِ لو جاءَهُ يوماً أحدُ العلماءِ وخطبَ بهِ و برفاقِهِ ، داعيـــاً إيّـــاهُم إلـــى الاجتماعِ مع المغربيِّ، والهنديِّ، والعجميِّ، والكرديِّ تحتَ ظلِّ أميرِ المؤمنينَ الظليلِ ليكونوا يداً واحدةً، ويعاونوهُ على ردِّ عزِّ الإسلامِ، ورونقِهِ، ومجدِهِ... إنَّ جُلَّ ما يفهمُهُ هوَ أنَّ الإسلامَ لا يكونُ عزيزاً، وقويًّا إلا بإبادةِ النصارى، أو سواهُمُ من غيرِ المسلمينَ ، فيتقلَّـــدُ ســـلاحَهُ، ويفتكُ بجارِهِ المسيحيِّ، وجارِهِ البوذيِّ إذا كانَ بالهندِ.......ولاســـيِّما إذا رأى مـــن حكومتِـــهِ ضعفاً، أو ميلاً إلى ذلكَ ...وتكونُ النتيجةُ أنَّ النصارى يجتهدونَ فـــي الاحتمـــاءِ بالأجانـــبِ ويلجأونَ إلى طلبِ المساعدةِ من أوروبَّا، فيزيدُ تدخُّلُ أوروبَّا في شؤونِنا، وتكونُ العاقبةُ الذلَّ الذي يأباهُ جميعُ عقلائِنا)[٢]

وهذا ما يفسِّرُ عدمَ دعوةِ الكواكبيِّ إلى إحياءِ الخلافةِ الإسلاميَّةِ كمـــا كانَـــت فـــي العصـــورِ الإسلاميَّةِ الأولى أيْ في زمنِ الرسولِ، وصحابتِهِ ، بوصفِها خلافةً زمنيَّةً، ودينيَّةً ، والاكتفاءَ بالدعوةِ إلى إحيائِها كرمزٍ روحيٍّ تلتفُّ حولَها الفيدراليَّةُ الإسلاميَّةُ، والجديرُ بذكرِهِ هنا أنَّ من

---

1) خير الدين التونسيّ ، أقوم المسالك في معرفة أحوال الأمم و الممالك ، مصدر سابق ص١٤٥
* العدد المقصود هو ٣١٤٨ تاريخ ١٨٩٩/٨/٥ وهو مذيل باسم مسلم حر الأفكار.
2)جان دايه : الإمام الكواكبيّ وفصل الدين عن الدولة ، لندن ، دار سوراقيا ، ط١ ١٩٨٨ ص١٢٠

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أهمّ الأسبابِ الّتي دفعَتِ الكواكبيَّ إلى انتقاءِ الحجازِ ليكونَ مقراً للخلافةِ (هـو أنَّ الجزيـرةَ العربيَّةَ هي أسلمُ الأقاليمِ من الأخلاطِ الجنسيَّةِ، والدينيَّةِ، والمذهبيَّةِ)[1]

إذاً لم يكتفِ روّادُ النهضةِ بالاقتباسِ من فلسفةِ الغربِ الموافقةِ للشرعِ الإسلاميِّ بعدَ التوفيـقِ بينَهُما ، بلْ راعوا أيضاً الظروفَ السياسيَّةَ، والواقعَ الاجتماعيَّ لمجتمعاتِهِم ، وفي ضوءِ ذلكَ سيتضحُ الآنَ كم سيكونُ النموذجُ المتصوَّرُ مُشوَّشاً، ومرتبكاً، وغيرَ متكاملٍ .

المبحثُ الثالثُ : نموذجُ الدولةِ الوطنيةِ في المحاولاتِ الفكريَّةِ للروّادِ :

حاولتُ في المبحثِ السابقِ أن أرصدَ بالعرضِ، والتحليلِ، والنقدِ المرجعياتِ الفكريَّـةَ الّتـي استندَتْ إليها النُخبُ الفكريَّةُ في "عصرِ النهضةِ" وهي تتناولُ أهمَّ المسائلِ في الفكرِ السياسـيِّ أيْ مسألةِ الدولةِ .

ولعلَ ما سيثيرُ الباحثَ في نصوصِ تلكَ النخبِ هو خلوُّها من أيِّ بناءٍ معرفيٍّ نظريٍّ، وعـدمُ تمتُّعِها بالقدرِ الكافي من الاتساقِ المنطقيِّ، والعمقِ النظريِّ، وذلكَ بفعلِ الصلةِ المضـطربةِ، والانتقائيَّةِ بينَ منظوماتٍ فكريَّةٍ مرجعيَّةٍ مُختلفةٍ، وتحديداً الصلةُ الّتي أقامَتْها تلكَ النخبُ بـينَ منظومةِ مفاهيمِ الفكرِ السياسيِّ الليبراليِّ الحديثِ ومنظومةُ فقهِ السياسةِ الشرعيَّةِ ، ليسَ هـذا فحسبْ، بلْ إنَّ الظروفَ السياسيَّةَ، وواقعَ مجتمعاتِهِم ، فرضَتْ على الروّادِ نزوعاً براغماتيـاً برَّرَ لهُم الانتقائيَّةَ، ودفعَهُم إلى إهمالِ مطلبِ المعرفةِ إهمالاً كاملاً ، وكانَتِ النتيجةُ هيَ تُراثٌ جديدٌ زاخرٌ بالعموميَّاتِ، والمبادئِ، فقيرٌ في محتواهِ النظريِّ، بلْ ومرتبكاً بسـببِ الأخـلاطِ، والشوائبِ الّتي طبعَتْ أطروحاتِهِم ، وفي صدارتِها ذلكَ المـزيجُ المثيـرُ، والمتنـاقضُ مـن موضوعاتٍ حديثةٍ في السياسةِ، والدولةِ، وأخرى تقليديَّةٍ .

وكي لا أُستبقَ النتائجَ، ولتوضيحِ الصورةِ كاملةً للقارئِ ، أرى أنَّهُ من المفيـدِ أن أسـتعرضَ جُملةَ ما قالَهُ الروّادُ في موضوعِ الدولةِ ، والذي قلتُ سابقاً أنَّهُ يُشكِّلُ منظومةً تضـمُّ ثلاثـةَ عناصرَ أساسيَّةً: (السلطةَ ذاتَ السيادةِ ، المجتمعَ بتنظيماتِهِ المختلفـةِ ،حقـوقَ المـواطنينَ وحرياتِهِم).

<u>المطلبُ الأوّلُ : المجتمعُ ومكوّناتُهُ في منظورِ الروّادِ :</u>

هناك إجماعٌ من قِبلِ رُوّادِ النهضةِ ــ وإنِ اختلفَتْ مشاربُهُم وتوجهاتُهُم ــ على أنَّ المجتمعاتِ الإسلاميَّةَ أضحَتْ في القرنِ التاسعَ عشرَ مجتمعاتٍ متخلفةً في شتَّى الميادينِ، ولاسيَّما بعد أن عاينوا المجتمعاتِ الأوروبيَّةَ.

لقد فهمَ مفكرو الإصلاحِ أن تقدُّمَ أوروبَّا مرجعُهُ الأساسيُّ سياسيٌّ بالدرجةِ الأولـى، وعلمـيٌّ تربويٌّ بالدرجةِ الثانيةِ ، وبالتالي أصبحَتِ النهضةُ في تصورِهِم رهينةً بإنهاءِ نظامِ الاستبدادِ،

---

1) عبد الرحمن الكواكبيّ : أم القرى ، مصدر سابق ص ٢١٨

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وإقرارِ الحكمِ بالشورى من جهةٍ، وإصلاحِ نظامِ التعليمِ والتربيةِ من جهةٍ ثانيةٍ[1]، كما ربطَ الإصلاحيُّونَ بينَ القضيتينِ (قضيةِ التربيةِ والتعليمِ وقضيةِ الإصلاحِ السياسيِّ)، فعلى سبيلِ المثالِ يقولُ الكواكبيُّ :(الحاصلُ أنَّ العوامَ يذبحونَ أنفسهُم بأيديهم بسببِ الخوفِ الناشئِ عن الجهلِ، والغباوةِ ، فإذا ارتفعَ الجهلُ، وتنوَّرَ العقلُ زالَ الخوفُ ، وأصبحَ الناسُ لا ينقادونَ طبعاً لغيرِ منافعِهم .... وكم أجبرَتِ الأممُ بترقِّيها المستبدَّ اللئيمَ على الترقّي معَها رغمَ طبعِهِ إلى وكيلٍ أمينٍ يهابُ الحسابَ ، ورئيسٍ عادلٍ يخشى الانتقامَ وأبٍ حميمٍ يتلذَّذُ بالتحاببِ.)[2].

أمَّا بالنسبةِ للطهطاويِّ فقد خصَّصَ كتاباً كاملاً للحديثِ عن التربيةِ، والتعليمِ، وهوَ [المرشدُ الأمينُ للبناتِ والبنينِ]، ويمكنُ لمطالعِ ذلكَ الكتابِ أن يقولَ: إنَّ الطهطاويَّ امتلكَ نظرةً شاملةً في التربيةِ، والتعليمِ تنسجمُ تماماً مع تفكيرِهِ السياسيِّ، وهذه النظريَّةُ يوجزُها صاحبها على النحوِ التالي:(إنَّ التعليماتِ الأوليَّةَ والمعارفَ العموميَّةَ يجبُ أن تعمَّ جميعَ أولادِ الأهالي ، فقيرِهم وغنيِّهِم ، ويجبُ أن يكونَ التعليمُ الثانويُّ مُنتشراً بينَ أبناءِ الأهالي القابلينَ لهُ، والراغبينَ فيهِ، فيباحُ لهم التعليمُ ليكونوا منَ الدرجةِ الوسطى، بخلافِ درجةِ العلومِ العاليةِ المعدَّةُ لأربابِ السياساتِ، والرئاساتِ، وأهلِ الحلِّ والعقدِ في الممالكِ والحكوماتِ، فإنَّهُ ينبغي أن يُقتصَدَ في تعليمِها ، والتضييقُ في نطاقِها بحيثُ يكونُ عددُ تلامذتِها محصوراً، وعلى أناسٍ قلائلَ مقصوراً، بمعنى أن كلَّ من طلبَ الاشتغالَ بالعلومِ العاليةِ لابدَّ أن يكونَ صاحبَ ثروةٍ، ويسارٍ، ويكونَ مقيَّداً بقيدٍ خاصَّةً في الغنى، والاعتبارِ ، بحيث لا يضرُّ تفرُّغُهُ للعلومِ العاليةِ بالمملكةِ ، فمنَ الخطرِ على من لهُ صناعةٌ يتعيَّشُ منها، وينتفعُ بهِ الناسُ أن يتركَ هذه الصناعةَ ليدخلَ دائرةَ المعارفِ الّتي لا تصلحُ أن تكونَ لهُ بضاعةٌ ، فلا ينبغي أن يرخَّصَ للتلامذةِ المتعلمينَ العلومَ الأوليَّةَ، والثانويَّةَ أن ينتظموا في سلكِ أربابِ المعارفِ القصوى)[3]

وعلى الرغمِ من هذهِ النظرةِ الارستقراطيَّةِ في التعليمِ ، ظلَّ الطهطاويُّ يؤكِّدُ -شأنُهُ في ذلكَ شأنُ الكواكبيِّ -أنَّ تقدُّمَ الأممِ وتمدُّنَها مرهونٌ بتقدمِ العمليَّةِ التربويَّةِ حيث يقولُ: (إنَّ الأمَّةَ الّتي تتقدَّمُ فيها التربيةُ ، بحسب مقتضياتِ أحوالِها ، يتقدَّمُ فيها العمرانُ، والتمدُّنُ على وجهٍ تكونُ بهِ أهلاً لحريَّتِها بخلافِ الأممِ القاصرةِ التربيةِ ، فإنَّ تمدُّنَها يتأخَّرُ بقدرِ تأخُّرِ تربيتِها ، فالتربيةُ العموميَّةُ هي الحصولُ على تحسينِ عوائدِ الجمعيَّةِ التأنسيَّةِ(- المجتمع)، ومعرفةُ آدابِها علماً، وعملاً)[4]

أمَّا بالنسبةِ للتونسيِّ فقد شذَّ عن هذهِ القاعدةِ ، أي أنَّهُ لم يتحدَّثْ عن التربيةِ ، ولم يجعلْها الأساسَ الثاني للتقدُّمِ بعدَ الإصلاحِ السياسيِّ ، وذلكَ مَردُّهُ إلى كونِ التونسيِّ رجلَ سياسةٍ

---

1) علي أومليل :**الإصلاحية العربية و الدولة الوطنية** مرجع سابق ص ١٤٥-١٤٦

2) عبد الرحمن الكواكبيّ **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** مصدر سابق ص ٤٥

3) رفاعة الطهطاويّ : **الأعمال الكاملة** ،ج٢،(السياسة والوطنية و التربية)، مصدر سابق ص٣٨٩

4) المصدر سابق ص ٤٠٢

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وليسَ رجلَ الفكرِ في عموميَّتِه كما حاولَ سائرُ مفكري "عصرِ النهضة" أن يكونوا ، وبالتالي: فهوَ ليسَ رجلَ النظرِ البحتِ، ولا رجلَ اقتراحٍ كما كانَ الطهطاويُّ، بلْ هوَ وزيرُ دولةٍ يُفكرُ، وموضوعُهُ الأساسُ هو قوَّةُ الدولةِ(السلطةِ) الّتي ينتمي لَها ، ولمَّا كانَ يربطُ تقدُّمَ الأمَّةِ بقوَّةِ الدولةِ ، وقوَّةُ الدولةِ بالحكمِ الصالحِ ، فإنَّ ميدانَهُ الذي يجولُ فيهِ بالنظرِ هوَ ميدانُ السياسةِ، ونظريَّةُ الحكمِ الصالحِ ووسائلُ هذا الحكمِ وإجراءاتُهُ[1].

وعلى أيِّ حالٍ يبقى التونسيُّ استثناءً فريداً لقاعدةٍ يُمكنُ أن تعمَّمَ على مختلفِ الإصلاحيِّينَ، ولكنَّ السؤالَ المهمَّ هنا ما هو المغزى، أو لماذا ربطَ الإصلاحيُّونَ الإصلاحَ السياسيَّ بالقضيَّةِ التربويَّةِ ؟

إنَّ الاتجاهَ العامَّ لنصوصِ الروَّادِ يوحي بأنَّ التربيةَ هي مدخلُ الإصلاحِ السياسيِّ ، أو بمعنىً آخرَ إنَّ التربيةَ هي الطريقُ إلى ترشيدِ الأهالي ليصبحوا أهلاً للمشاركةِ السياسيَّةِ ، وفي ذلكَ إقرارٌ ضمنيٌّ بتخلفِ مجتمعاتِهم وعجزِها عن المشاركةِ السياسيَّةِ ، ولهذا السببِ ظلَّ الروّادُ يميِّزونَ عندَ حديثِهم عن الدولةِ تمييزاً حادّاً بينَ الحكَّامِ، والمحكومينَ ، باستثناءِ حديثِهم عن مشاركةِ النخبِ المتعلِّمةِ (نخبةِ أهلِ الحلِّ والعقدِ) في شؤونِ السياسةِ ، وهذا التصوُّرُ فرضَهُ عليهم واقعُ مجتمعاتِهم الشرقيَّةِ ، سواءٌ أكانَ الحديثُ عن دولةِ محمَّد علي أو الدولةِ العثمانيَّةِ .

أولاً المجتمعُ الطبقيُّ ولزومُ مشاركةِ علماءِ الدينِ في السلطةِ في منظورِ الطهطاويِّ:

ميَّزَ الطهطاويُّ بينَ قوتينِ أساسيَّتينِ موجودتينِ في المجتمعِ ، إحداهُما القوَّةُ الحاكمةُ الجالبةُ للمصالحِ والدارئةِ للمفاسدِ (ـالسلطةُ التي تُحقِّقُ الصالحَ العامَّ ،وتمنعُ الفوضى، والفسادَ)، وثانيهُما القوَّةُ المحكومةُ وهي القوَّةُ الأهليَّةُ المحرزةُ لكمالِ الحريَّةِ ، المتمتِّعةُ بالمنافعِ العموميَّةِ(ـالشعبُ الذي يتمتعُ بالحريَّةِ، ومنعكساتِها الاجتماعيَّةِ) .

لقد تحدَّثَ الطهطاويُّ بالتفصيلِ عن السلطةِ أو القوَّةِ الحاكمةِ العموميَّةِ كما كانَ يُسميها، والتي وصفَها بأنَّها قوَّةٌ مركزيَّةٌ تتفرعُ إلى ثلاثِ قوىً ترتبطُ بالملكِ حيثُ قالَ :(إنَّ القوَّةَ الحاكمةَ العموميَّةَ وما يتفرعُ عنها (ـ السلطة) تسمَّى الحكومةُ، والملكيَّةُ ، هي أمرٌ مركزيٌّ تنبعثُ منهُ ثلاثةُ أشعةٍ مركزيَّةٍ تُسمَّى أركانَ الحكومةِ، وقواها ،وتسمى القوَّةُ الأولى قوَّةُ تقنينِ القوانينِ، وتنظيمُها، وترجيحُ ما يجري عليهِ العملُ من أحكامٍ تشريعيَّةٍ ، القوَّةُ الثانيةُ هي قوَّةُ القضاءِ، وفصلُ الحكمِ، والقوَّةُ الثالثةُ هي قوَّةُ التنفيذِ للأحكامِ بعد حُكمِ القضاءِ ، وجميعُ هذهِ القوى ترجعُ إلى القوَّةِ المُلوكيَّةِ المشروطةِ بالقوانينِ)[2]

---

1) عزت القرني ، **العدالة والحريّة في فجر النهضة العربية الحديثة**،مرجع سابق ص ٩٨ وما بعدها
2) رفاعة الطهطاويَ : **الأعمال الكاملة** ، ج١ (التمدن و الحضارة والعمران)، مصدر سابق ص٥١٦

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أمَّا بالنسبةِ للقوَّةِ المحكومةِ (الرعيَّةِ) فهي بدورها تنقسمُ إلى ثلاثِ مراتبِ، أو طبقاتٍ، وهـيَ طبقةُ العلماءِ والقضاةِ وأمناءِ الدينِ، وطبقةُ الغزاةِ المجاهدين، وطبقةُ أهلِ الزراعةِ والحـرفِ والصنائعِ.

لقد تحدَّثَ الطهطاويُّ وبالتفصيلِ عن كلِّ طبقةٍ ووظائفِها ووضعِها الحقوقيِّ[1]، ولكنَّهُ أعـارَ أهميَّةً خاصَّةً لطبقةِ رجالِ الدينِ، وذلكَ لعدَّةِ أسبابٍ يُمكنُ أن أوجزَها بالتالي :

١) أسبابٌ شخصيَّةٌ : بحكمِ انتمائِه إلى تلكَ الفئةِ الاجتماعيَّةِ ، فهوَ كانَ طالباً في الأزهرِ خـلالَ الفترةِ (١٨١٧-١٨٢١م) ومعلماً فيهِ خلالَ الأعوامِ (١٨٢٢- ١٨٢٤م) قبلَ أن يتحولَ إلـى واعظٍ في الجيشِ[*].

٢) أسبابٌ وطنيَّةٌ حيثُ كانَت هيئةُ العلماءِ هي المؤسَّسةُ الوحيدةُ الَّتـي أُتـيحَ فيهـا للمصـريِّينَ الاشتراكَ بالحكمِ في عهدِ محمَّد علي باشا.

٣) أسبابٌ فكريَّةٌ وهي الأهمُّ ، ويمكنُ ردُّها إلى اعتقادِ الطهطاويِّ أنَّ الشرعَ يجـبُ أنْ يكـونَ المصدرَ الوحيدَ للقوانينِ ، فعلى الرغمِ من إعجابِهِ بالدستورِ، والقوانينِ الوضعيَّةِ الفرنسيَّةِ الَّتي تعتمدُ على ما يقبلُهُ، ويرفضُهُ العقلُ، أو على التحسينِ، والتقبيحِ العقليَّينِ كما كان يقـول ، إلاَّ أنَّهُ ظلَّ يقفُ موقفَ المترددِ منها ، حيثُ قالَ: (غيرَ أنَّ لهمُ في العلـومِ الحكميَّـةِ حشـواتٌ ضلاليَّةٌ مخالفةٌ لسائرِ الكُتُبِ السماويَّةِ ، ويقيمونَ على ذلكَ أدلَّةً يَعسُرُ ردُّها .... كما أنَّ كتبَ الفلسفةِ محشوةٌ بكثيرٍ من البدعِ)، وكذلك (ليسَ لنا أن نعتمدَ على ما يُحسِّنُهُ العقلُ ويقبِّحُهُ إلا إذا وردَ الشرعُ بتحسينِهِ، وتقبيحِه ...فتحسينُ النواميسِ الطبيعيَّةِ لا يُعتدُّ بهِ إلا إذا قررَّهُ الشرعُ)[2] وعلى ما يبدو أنَّ الطهطاويَّ عادَ ليحسمَ هذا الموضوعَ عندما انتقدَ إقامةَ المجالسِ التجاريَّـةِ المختلطةِ في المدنِ الإسلاميَّةِ حيثُ قالَ:(لقد ترتّبَ الآن في المدنِ الإسلاميَّةِ مجالسٌ تجاريَّـةٌ مختلطةٌ لفصلِ الدعاوي، والمرافعاتِ بينَ الأهالي، والأجانـبِ بقـوانينِ أوروبيَّـةٍ، مـع أنَّ المعاملاتِ الفقهيَّةَ لو انتظمَتْ، وجرى عليها العملُ لما أخلَّتْ بالحقوقِ)[3].

إذا لَقد ظلَّ الطهطاويُ مؤمناً بأنَّ الشريعةَ الإسلاميَّةَ بما تتضمنُهُ من أصولِ الفقهِ، وفروعِـهِ تصلحُ لأن تكونَ قانوناً للقضاءِ ، وبالتالي فإنَّ الفئةَ الَّتي ستصلحُ لتطبيقِ هذا القانونِ هي بـلا شكٍّ رجالُ الدينِ، والعلماءِ ، ولهذهِ الأسبابِ دونَ غيرِها ظلَّ الطهطاويُ يؤكِّدُ على ضـرورةِ الاهتمامِ بهذهِ الفئةِ الاجتماعيّةِ، وضرورةِ إشراكِها في الحكمِ عن طريقِ توليِّها القضاءَ ،حيثُ يقولُ الطهطاويُّ: (يجبُ على الدولةِ أن تحترمَ علماءَ الشريعةِ ، وتكرِّمَهُم، وتثيبَهُم، بلْ عليها

---

1) **للإطلاع على هذه الطبقات انظر:** رفاعة الطهطاوي : **الأعمال الكاملة** ، ج١ (التمدن و الحضارة والعمران)، مصدر سابق ص٥٣١ ـ ٥٨٥

*) **انظر الملحق١ في نهاية البحث.**

2) المصدر السابق ص١١٤ ـ١١٥

3) المصدر السابق ص٣٦٩ـ٣٧٠

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أن نتحرَّى إدخالَ السرورِ عليهم ، وأن نتقربَ إليهمِ بالصلاتِ .....فلابدَّ من تبجيـلِ علمـاءِ الحقيقةِ الذينَ أُنجلى عن قلوبِهم الخبثُ، وقاذوراتُ الدنيا ، وارتفعَ عنها غطاءُ الرينِ(ـ الشك)، حتّى اتضَّحَتْ لهم حليةُ الحقِ عيناً ...فمثلُ هؤلاءِ ينبغي الاتحادُ بهم لاستفادةِ الخيـرِ مـنهم ، فمن كانَ جليسُهُ صاحبَ علمٍ، أو صلاحٍ استفادَ منهُ خيراً لأنَّهُ قلما يخلو مجلسُهُ من الـوعظِ، والنصحِ)(١)

كما استشهدَ الطهطاويُّ بالتاريخِ ليؤكدَ أن إشراكَ العلماءِ في أمورِ الحكمِ ينعكسُ إيجاباً علـى قوَّةِ الدولةِ (وقد نصَّ المؤرّخونَ على أنَّهُ لم يكُنْ أعظمَ دولةً ولا أشمخَ مملكةً ولا أدوَمُ أيّامـاً وذكراً من دولةِ مصرَ وفارسَ واليونانِ بسببِ تعظيمِهم للعلومِ، والحكمةِ، فمن تمـامِ رونـقِ المملكةِ اشتمالُها على أئمةٍ في العلومِ بأسرِها) ليُفصحَ بعدَ ذلكَ عن مطلبِهِ الأساسـيِّ، وهـو إشراكُ رجالِ الدينِ في الحكمِ حيثُ يقولُ :(ومدارُ سلوكِ جادَّةِ الرشادِ والإصابةِ ، منوطٌ بعـدَ وليِّ الأمرِ بهذه العصابةِ، والّتي ينبغي أن تضيفَ إلى ما يجبُ عليها نشـرَ السُـنَّةِ المنيفـةِ، ومعرفةِ سائرِ المعارفِ البشريَّةِ، والمدنيَّةِ ، حتّى إذا دخلوا في أمورِ الدولةِ ، يحسنُ كلٌّ منهُم إبداءَ المحاسنِ المدنيَّةِ)(٢) ، ويختمُ الطهطاويُّ حديثَهُ عن الكيفيَّةِ، والآليَّةِ الّتي يتوجَّـبُ علـى ولاةِ الأمورِ الأخذُ بها عندَ انتقاءِ القضاةِ من هذه الفئةِ حيثُ يقولُ:(على وليِّ الأمرِ إذا أرادَ أن يوليَ القضاءَ لأحدٍ على مذهبِهِ أن يطلبَ أعيانَ ذلكَ المذهبِ، ويسألَ كلَّ واحدٍ بانفرادِهِ سـرّاً عن رجلٍ يصلحُ للقضاءِ يكونَ كاملاً في العقلِ، والدينِ .....الخ)(٣)

ثانياً المجتمعُ العثمانيُّ وإشكاليَّةُ إطلاقِ الحريَّاتِ والحلولُ المقترحةُ من قِبَلِ التونسيِّ:

في الحقيقةِ إنَّ هذه الفئةَ الّتي دعا الطهطاويُّ إلى إشراكِها في الحكمِ هي الفئةُ نفسُها الّتي علَّقَ عليها التونسيُّ أملَهُ في الإصلاحِ، والنهضةِ، وإقامةِ الحكمِ الصالحِ ، حيثُ يقولُ التونسيُّ بعـدَ حديثِهِ عن عوائقِ التنظيماتِ في الإمبراطوريَّةِ: (إنَّ كلَّ ما ذكرناهُ لا يرفـعُ عنّـا وجـوبَ الاجتهادِ في قطعِ تلكَ العوائقِ والّتي سيكونُ حسمُها بعونِ اللهِ تعالى من مـآثرِ خليفـةِ هـذا العصرِ (ـ المقصود السلطان عبد العزيز) الذي رفعَ من أعلامِ العدلِ ما انتكسَ، و أحيا مـن رسومِ الاستقامةِ ما اندرسَ ، فإنَّا بمقتضى ما خوَّلَهُ اللهُ لهُ مـن الحـزمِ النـاجحِ ، و الـرأيِ الراجحِ، نأملُ أن نرى منه ولاسيَّما بعدَ إطِّلاعِهِ على أحوالِ أوروبَّا بالعيانِ ، وتطبيقِها على ما كانَ معلوماً لديهِ بالبيانِ ، مزيدَ العنايةِ بكلِّ ما يتيسَّرُ بِهِ إطلاقُ الحريَّةِ على الوجهِ الأكمـلِ ، بإعانةِ رجالِ دولتِهِ، وعلمائِها المتعاضدينَ على إنجاحِ مصالحِ الدينِ، والـوطنِ ، العـارفينَ بأسبابِ التقدمِ ما ظهرَ منها، وما بطُنَ)(٤)

1) رفاعة الطهطاويّ : **الأعمال الكاملة** ، ج١ (التمدن و الحضارة والعمران)، مصدر سابق ص٥٣٢-٥٣١
2) المصدر السابق نفسه ص ٥٣٣
3) المصدر السابق ص٥٤٧
4) خير الدين التونسيّ : **أقوم المسالك في معرفة أحوال الأمم و الممالك** ،مصدر سابق ص١٤٥-١٤٦

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولكنَّ السؤالَ الذي يتبادرُ إلى الذهنِ فوراً هو: لماذا عوَّلَ التونسيُّ نجاحَ التنظيماتِ على هـذه الفئةِ (أي رجالِ الدينِ) بالرغمِ من كونِهِ شركسيَّ الأصلِ عثمانيَّ الانتماءِ، ولـيسَ عربيَّـاً، بالإضافةِ إلى كونِهِ رجلَ سياسةٍ وليسَ أزهريّاً كما كانَ الطهطاويُّ ؟

في الواقعِ إنَّ الأسبابَ الّتي دفعَتِ التونسيَّ إلى هذا الخيارِ تختلفُ عن مثيلتِها عندَ الطهطاويِّ ، فالتونسيُّ لم يمانعْ بأن يكونَ الدستورُ، أو القانونُ من أصلٍ وضعيٍّ ،أو إلهيٍّ حيث قالَ: (لولا تغيِّيرُ المُنكرِ المشارِ إليهِ لما استقامَ للبشرِ ملكٌ ...، فلابدَّ من وازعٍ يقفُ عنـدهُ: إمـا شـرعٌ سماويٌّ، أو سياسةٌ معقولةٌ)[١] ، في الحقيقةِ إنَّ التونسيَّ كانَ رجلاً واقعيّاً يعي بحكمِ تجربتِـهِ في الحكمِ ظروفَ الإمبراطوريَّةِ العثمانيَّةِ جيِّداً ، كما كانَ على معرفةٍ كاملةٍ بالدورِ الحاسـمِ الذي يُمكنُ لرجالِ الدينِ أن يقوموا بِهِ في مسألةِ قبولِ التنظيماتِ، أو رفضِها من خلالِ تأثيرِهم في العامَّةِ ، يقولُ التونسيُّ متحدِّثاً عن هذا الدورِ :(وقد كانَتِ العامَّةُ في مبدأِ الأمرِ قد أنكرَتِ التنظيماتِ إنكاراً كليّاً حتّى ظهرَ في بعضِ جهاتِ المملكةِ مبادئ الاضطرابِ وسببُ ذلـكَ أن عمَّالَ الجهاتِ (الولاة) وغيرَهُم ممن لَهُم فائدةٌ في التصرُّفِ بلا قيدٍ، ولا احتسابٍ ، لمَّا تيقَّنوا أن إجراءَ الإدارةِ، والأحكامِ على مقتضى التنظيماتِ ممَّا يُخِلُّ بفوائدِهم الشخصـيَّةَ ، دسُّـوا للعامَّةِ من قولِ الزورِ، والغشِّ ما يُنفِّرُهُم منها مثلَ قولِهم : هذا شرعٌ جديدٌ مُخـالفٌ لشـريعةِ الإسلامِ ، وأعانَهُم على ذلكَ من كانَ لهُ من الدولِ الأوروباويَّةِ فائدةٌ في عدمِ نجاحِ سعي الدولةِ في التحسينِ ، ولكنَّ الدولةَ العليَّةَ (العثمانية) عوَضَ أن تغتنمَ تلـكَ الفرصـةَ وتعـودَ إلـى استبدادِها، كذبَتِ الظنونَ بإرسالِ عارفاً بك(*) إلى جهاتِ الاضطرابِ لوعظِ الناسِ، وأمـرِهم بالطاعةِ والامتثالِ ، فخطبَ بذلك على المنابرِ، وبيَّنَ للناسِ أنَّ تلكَ التنظيماتِ ليسَتْ خارجـةً عن المنهجِ الشرعيِّ ، وما هيَ إلاَّ ضبطٌ للسياسةِ الشرعيَّةِ الّتي كانت قد أُهملَتْ ، وأنَّ الداعيَ إليها ليسَ إلا تحسينَ إدارةِ المملكةِ، وحفظِ حقوقِ الأمَّةِ في النفسِ، والعرضِ، والمالِ ، وكـفُّ بذلكَ الأيدي الجائرةَ من الولاةِ، ونحوَ ذلك من المصـالحِ ، فانقادَتِ الرعيَّةُ عندَ ذلكَ، وسكنَتْ ، واستمرَ العملُ بالتنظيماتِ في سائرِ الجهاتِ)[٢]

ويُضافُ إلى هذا السببِ سببٌ آخرُ، وهوَ الظروفُ الاجتماعيَّةُ، والسياسيَّةُ في الإمبراطوريَّةِ ، بحيثُ لم يكنْ بالإمكانِ إطلاقُ الحريَّاتِ للجميعِ، وتأسيسُ مجالسَ منتخبةٍ لأن الإمبراطوريَّـةَ تكوَّنَتْ من شعوبٍ مختلفةِ الأعراقِ، والأديانِ ، وبالتالي فإنَّ إعطاءَ الحريَّةِ للجميعِ سيؤدِّي إلى الانفصالِ عن الدولةِ العثمانيَّةِ ، كما أنَّ تأسيسَ المجالسِ المنتخبةِ لن يكونَ مفيداً لأنَّ المجالسَ إذ ذاكَ ستتكوَّنُ من أعضاءٍ يجهلونَ لغةَ بعضِهم البعضِ، فيصبحُ من الصعبِ التفاهمُ فيما بينَهُم

---

١) خير الدين التونسيّ : **أقوم المسالك في معرفة أحوال الأمم و الممالك** ،مصدر سابق ص ١٠١

*** أحمد عارف حكمة بك (١٧٨٦ ـ١٨٥٩) شيخ الإسلام الحنفي بالآستانة من (١٨٤٥ إلى ١٨٥٤) وشاعر كلاسيكي مشهور .**

2) المصدر سابق ص١٤١ـ١٤٢

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

حيثُ يقولُ التونسيُّ واصفاً هذه العوائقَ (إنَّ حزباً من المسلمينَ لا يزالون يطلبونَ من الدولـةِ إطلاقَ الحريَّةِ بمقتضى قوانينَ يكونُ تأسيسُها، وحمايتُها من مجلسٍ مركَّبٍ من أعضاءٍ تنتخبُهم الأهالي، وفي هذه المدَّةِ الأخيرةِ اشتدَّ إلحاحُهم في طلبِ ذلكَ .....إنَّا نرى أنَّ مُرادَ أكثرِهم هوَ التفصّيَ (ـ الانفصال) عن الدولةِ العليَّةِ (ـ الدولة العثمانيَّة)، حيثُ لم يظهرْ منهم بعـدَ نيـلِ الحريَّةِ الموجودةِ الآنَ شيءٌ من أماراتِ النُصحِ (ـ الخضوع) للدولةِ ، بلْ أظهروا حبَّ النزوعِ لبني جنسِهِم بالتظلمِ من تصرفاتِها) ثمَّ يتابعُ التونسيُّ مُستعرضاً العوائقَ الأخرى (إنَّ رعايـا الدولةِ ينقسمونَ إلى عدَّةِ أجناسٍ مختلفةِ الأديانِ، واللغاتِ، والعاداتِ ، وغالبُهُم يجهـلُ اللغـةَ التركيَّةَ الّتي هيَ لغةُ الدولةِ، بلْ يجهلونَ لغةَ بعضِهم ، بحيثُ تَعسُرُ المفاوضةُ بينَهُم لو رُكِّـبَ مجلسٌ من جميعِ طوائفِهم ، ولا يتيسَّرُ أيضاً إعطاءُ الحريَّةِ للبعضِ دونَ البعضِ لما ينشأُ عن ذلكَ من الهرجِ) (1)

ولهذهِ الأسبابِ دونَ غيرِها ظلَّ التونسيُّ يعتقدُ أنَّ الحلَّ الأمثلَ هوَ وجوبُ التّعاونِ بينَ رجـالِ الدينِ، ورجالِ السياسةِ حيثُ يقولُ (إنَّ الجريَ على مقتضياتِ مصالحِ الأمَّةِ، والعملَ بها حتّى تُحسِّنَ أحوالَهم ، ويحرزوا قصبَ السبقِ في مضمارِ التقدُّمِ مُتوقفٌ على الاجتماعِ ، وانتظـامِ طائفةٍ من الأمَّةِ مُلتئمَّةٍ من حملةِ الشريعةِ ورجالٍ عـارفينَ بالسياسـاتِ ومصـالحِ الأمَّـةِ ، متبصِّرينَ في الأحوالِ الداخليَّةِ، والخارجيَّةِ، ومناشئِ الضررِ، والنفعِ)(2)

إذاً لقد التقى التونسيُّ مع الطهطاويِّ ــ على الرغمِ من اختلافِ أسبابِ كـلٍّ منهُمـا ــ فـي رهانِهِما على الفئةِ الاجتماعيّةِ نفسِها ، والّتي يُمكنُها أن تقودَ المجتمعَ، والسلطةَ إلى الصـلاحِ والإصلاحِ ، وهي فئةُ أهلِ الحلِّ والعقدِ تلكَ الفئةُ الّتي ينتمي إليها الكواكبيُّ والّتـي ستشـغلُ حيِّزاً كبيراً من تفكيرِهِ .

ثالثاً العلماءُ ودورُهُم في التوعيةِ الاجتماعيَّةِ والمشاركةِ السياسيَّةِ من منظورِ الكواكبيِّ:

أكَّدَ الكواكبيُّ في كتابِ أمِّ القرى أنَّ المجتمعاتِ الإسلاميَّةَ عموماً أصيبَتْ بحالةٍ مـن الفتـورِ العامِّ حيثُ يقولُ: (فيا أيُّها السادةُ ما هو سببُ مُلازمةِ الفتورِ منذُ قرونٍ للمسلمينَ ، من أيِّ قومٍ كانوا، وأينما وجدوا، وكيفَما كانَتْ شؤونُهم الدينيَّةُ، والسياسيَّةُ، أو الإفراديَّةُ، والمعاشيَّةُ ، حتّى لا نكادُ نجدُ إقليمينِ متجاورينِ، أو ناحيتينِ في إقليمٍ، أو قريتينِ في ناحيةٍ ، أو بيتينِ في قريةٍ ، أهلُ إحداهما مسلمونَ والآخرُ غيرِ مسلمينَ ، إلا ونجدُ المسلمينَ أقلَّ من جيـرانِهِم نشـاطاً، وانتظاماً في جميعِ شؤونِهِم الحيويَّةِ، والذاتيَّةِ، والعموميَّةِ ، وكذلكَ نجـدُهم أقـلَّ اتقانـاً مـن نظرائِهِم في كلِّ فنٍّ، وعلمٍ، وصنعةٍ ....)(3)

---

1) خير الدين التونسيّ : **أقوم المسالك في معرفة أحوال الأمم و الممالك** مصدر سابق ص١٤٣-١٤٥
2) المصدر السابق ص١٥٢
3) عبد الرحمن الكواكبيّ : **أم القرى** ، مصدر سابق ص ٢٢

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

حاولَ الكواكبيُّ البحثَ عن أصلِ الداءِ الذي أصابَ المجتمعاتِ الإسلاميَّةَ بالتخلُّفِ ، تمهيداً لمكافحتِهِ ، لذلكَ بدأَ بمناقشةِ الأفكارِ السائدةِ حولَ العلَّةِ الكامنةِ خلفَ التخلُّفِ.

وبعدَ جهدٍ غيرِ قليلٍ تبدَّى للكواكبيِّ أنَّ هناكَ مجموعةً من الأسبابِ صنَّفَها في ثلاثِ مجموعاتٍ دينيَّةٍ، وأخلاقيَّةٍ، وسياسيَّةٍ ، ولكنَّهُ عادَ ليؤكِّدَ أنَّ هذهِ الأسبابَ كلَّها هيَ عبارةٌ عن مقدِّماتٍ مُفضيةٍ إلى الاستبدادِ السياسيِّ ، أوهي عبارةٌ عن نتائجَ تنجمُ عنهُ حيثُ يقولُ الكواكبيُّ في كتابِهِ الثاني المُسمى (طبائعُ الاستبدادِ ومصارعُ الاستعبادِ) ما يلي (إنِّي وقد تمحَّصَ عندي أنَّ هذا الداءَ هوَ الاستبدادُ السياسيُّ، ودفعُهُ لا يكونُ إلا بالشورى الدستوريَّةِ ، وقد استقرَّ فكري على ذلكَ كما أنَّ لكلِّ نبأ مُستقراً بعدَ بحثٍ دامَ ثلاثينَ عاماً ، بحثاً أظنُهُ كادَ يشملُ كلَّ ما يخطرُ على البالِ من سببٍ يتوهَّمُ فيهِ الباحثُ عند النظرةِ الأولى ، أنَّهُ ظفرَ بأصلِ الداءِ أو بأهمِّ أصولِهِ ، ولكن لا يلبثُ أن يكشفَ لهُ التدقيقُ أنه لم يظفرْ بشيءٍ ، وأنَّ ذلكَ فرعٌ لأصلٍ ، أو هوَ نتيجةٌ، لا وسيلةٌ)[1]

إلا أنَّ المدقِّقَ في جميعِ المؤلَّفاتِ، والمدّوناتِ الّتي خلَّفها الكواكبيُّ سيلاحظُ أنَّهُ قد حمَّلَ رجالَ الدينِ ، والعلماءَ المسؤوليَّةَ العُظمى في هذا الفتورِ ، لكنَّ الكواكبيَّ بالمقابلِ صنَّفَ الفئةَ المذكورةَ إلى صنفينِ أساسيِّينِ: فمنهُم المتملقونَ الأشرارُ، ومنهُم النبلاءُ الأحرارُ ، حيث يقولُ في معرضِ استعراضِهِ لأسبابِ الفتورِ ما يلي:(ميلُ الأمراءِ طبعاً للعلماءِ المدلِّسينَ، وجهلةُ المتصوفينَ ....وحرمانُ العلماءِ، وطلابُ العلمِ من الرزقِ والتكريمِ ....إبعادُ الأمراءِ للنبلاءِ، والأحرارِ، وتقريبُهُم المتملقينَ الأشرارِ ...مراغمةُ الأمراءِ للسراةِ، والهداةِ، والتنكيلِ بهم....الخ)[2]

لقد ظلَّ الكواكبيُّ يعولُ في إصلاحِ المجتمعاتِ على فئةِ العلماءِ الأحرارِ ، ولكنَّ رؤيتَهُ، وإن تضمَّنتِ الرؤيةَ التقليديَّةَ أيْ: إشراكُ أهلِ الحلِّ والعقدِ في الحكمِ ، إلاَّ أنَّهُ وبالإضافةِ إلى ذلكَ أوصى تلكَ الفئةَ بتأسيسِ الجمعياتِ العلميَّةِ الّتي تقومُ بتوعيَّةِ العامَّةِ حيثُ يقولُ:(أيقنوا أيُّها الإخوانُ أنَّ الأمرَ ميسورٌ، وأن ظواهرَ الأسبابِ مُبشرةٌ أنَّ الزمانَ قد استدارَ ، ونشأَ في الإسلامِ أنجابٌ أحرارٌ وحكماءُ أبرارُ ، يعدُّ واحدهُم بألفٍ، وجمعُهُم بألفِ ألفٍ ، فقوَّةُ جمعيَّةٍ من هؤلاءِ النبلاءِ كافيةٌ لأنْ تخرقَ طبلَ الشيطانِ ، وتسترعيَ سمعَ الأمَّةِ مهما كانَتْ في رقادٍ عميقٍ ، وتقودُها إلى النشاطِ، وإن كانَتْ في فتورٍ مُستحكمٍ عتيقٍ ، على أنَّ محضَ انعقادِ جمعيَّتنا هذه لَمَنْ أعظمِ تلكَ المُبشراتِ ، خصوصاً إذا وفَّقها اللهُ بعنايتِهِ لتأسيسِ جمعيَّةٍ قانونيَّةٍ منتظمةٍ، لأنَّ الجمعياتِ المنتظمةِ يتسنَّى لها الثباتُ على مشروعِها عمراً يغني بما لا يغني به

---

1) عبد الرحمن الكواكبيّ : **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** مصدر سابق ص١٥
2) عبد الرحمن الكواكبيّ : أم القرى ، مصدر سابق ص١٦٠

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

عمرُ الواحدِ الفردِ ...)[١] ، كما عادَ الكواكبيُّ ليؤكِّدَ هذا الرأيَ أثناءَ الحواريَّةِ الّتي جمعَتهُ معَ محمد رشيد رضا على صفحاتِ المقطمِ، والمنارِ ، فمن جملةِ الشروطِ الّتي وضعَها الكواكبيُّ ليؤيِّدَ فكرةَ الجامعةِ الإسلاميَّةِ (إنشاءُ جمعيَّاتٍ في كلِّ المدنِ الكبيرةِ لتأسيسِ المدارسِ، وإرشادِ الناسِ إلى ما فيهِ خيرُهُم، وصلاحُهُم ، ولإبطالِ العاداتِ المفسدةِ لأخلاقِهِم، وتعليمِهِم العلـــومَ الدينيَّةَ الحقيقيَّةَ ...)[٢]

إذاً ثمَّةَ تصوُّرٌ جديدٌ يقدمُهُ لنا الكواكبيُّ ، يتعلَّقُ بالدورِ الذي يُمكنُ أن يناطَ بفئةِ أهــلِ الحــلِّ والعقدِ ، وهوَ تنويرُ، وتوعيةُ أفرادِ المجتمعِ بالدينِ الصحيحِ ، وذلــكَ ليصــلَ بالمجتمعــاتِ الشرقيَّةِ إلى مستوى الإسلاميَّةِ ، والإسلاميَّةُ عندَ الكواكبيِّ تعني العودةَ بالإسلامِ إلــى نقائِــهِ الأوَّلِ كما كانَ في عهدِ الرسولِ(ﷺ)، والصحابةِ(ﷺ) ، لنبذِ البدعِ، والخرافاتِ الّتي علقَتْ بِهِ ، يقولُ الكواكبيُّ: (الإسلاميَّةُ هيَ أحكامُ القرآنِ، وما ثبتَ من السُنَّةِ، وما أجمعَتْ عليهِ الأمَّةُ في الصدرِ الأوَّلِ ، ولا يوجدُ فيها ما يأباهُ العقلُ، أو يناقضُهُ أيُّ تحقيقٍ علميٍّ)[٣]

ولكنَّ الإسلاميَّةَ الّتي ينشدُها الكواكبيُّ والّتي تبدو كأنَّها فلسفةُ حياةٍ بالنســبةِ لــهُ ، تتضــمنُ استعادةً لمفهومِ الشورى، أو لحالةِ السلطةِ زمنَ الرسولِ(ﷺ)، لذلكَ عوَّلَ الكواكبيُّ على فئــةِ العلماءِ في تصورِهِ لما ينبغي أن يكونَ عليهِ نظامُ الحكمِ في مجتمعِهِ ، يقــولُ الكــواكبيُّ (إنَّ الإسلاميَّةَ مؤسَّسةٌ على أصولِ الحريَّةِ برفعِها كلَّ سيطرةٍ، وتحكُّمٍ ، بأمرِها بالعدلِ، والمساواةِ، والقسطِ، والإخاءِ ، بحضِّها على الإحسانِ، والتحابِبِ .... وقد مضى عهدُ النبيِّ، والصــحابةِ على هذهِ الأصولِ بأتمِّ صورِها)[٤]

يُمكنُني إيجازُ ما توصلتُ إليهِ في هذا المطلبِ على النحوِ التالي :

لقد أدركَ روَّادُ النهضةِ الإسلاميَّةِ واقعَ مجتمعِهِم الذي أضحى في القرنِ التاسعَ عشرَ مجتمعــاً متخلِّفاً على جميعِ الأصعدةِ بالمقارنةِ مع مثيلِهِ في الغربِ ، حيثُ صوَّرَ الروّادُ ذلكَ المجتمــعَ على أنَّهُ ذو بُنىً تقليديَّةٍ أي أنَّهُ متعدِّدُ الانتماءاتِ الإثنيةِ (الأقوامية)[*] كما هو الحالُ بالنســبةِ للتونسيِّ، أو متعدِّدُ الانتماءاتِ الطائفيَّةِ (الدينيَّةِ) كما هوَ الحــالُ بالنســبةِ للكــواكبيِّ ، أو ذو انتماءاتٍ طبقيَّةٍ ثابتةٍ محددَّةٍ كما هوَ الحالُ بالنسبةِ للطهطاويِّ ، وبالإضافةِ إلى ذلكَ أقرَّ الروَّادُ أيضاً بالتخلُّفِ الثقافيِّ العامِّ الذي أصبحَ سمةً ملازمةً لمجتمعِهِم .

---

1) عبد الرحمن الكواكبيّ : **أم القرى** ، مصدر سابق ص ١٧

2) جان دايه : **الإمام الكواكبيّ وفصل الدين عن الدولة** ، مرجع سابق ص١٣٢

3) عبد الرحمن الكواكبيّ : **أم القرى** ، مصدر سابق ص١٤٣

4) عبد الرحمن الكواكبيّ : **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** مصدر سابق ص٣٦ -٣٧

* **الإثنية أو الأقوامية** (Ethnology) مصطلح أدخله السويسري شافال على العلوم عام ١٧٨٧ م و يعني علم تصنيف الأعراق وكما عنت لفترة طويلة جميع الدراسات التي كان موضوعها حياة المجتمعات البدائية ، غير الاوروبية ، وهذا العلم يدرس جميع المظاهر المادية والثقافية لشعب من الشعوب أو مجتمع من المجتمعات أو الأقوام البدائية في مختلف الأمكنة و الأزمنة . انظر أبو يعرب المرزوقي و الطيب تيزيني ، **آفاق فلسفة عربية معاصرة** دار الفكر ، ط١ ، دمشق ٢٠٠١ ص ٢٨٨

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وإزاءَ هذا التخلُّفِ الشاملِ في البُنى الفكريَّةِ، والسياسيَّةِ، والاقتصاديَّةِ ، خطا بعضُ الروّادِ الخطوةَ الصحيحةَ الأولى باتجاهِ تجاوزِ ذلكَ التخلُّفِ بدعوتِهم إلى إصلاحِ نظامِ التربيةِ، والتعليمِ واعتبارِ هذا الإصلاحِ مدخلاً للإصلاحِ السياسيِّ المنشودِ ، ولكن هذهِ الخطوةَ لم تكنْ كافيةً لتجاوزِ التخلُّفِ المذكورِ ، فلم يدعُ الروّادُ إلى إذابةٍ حقيقيَّةٍ لتلكَ البُنى التقليديَّةِ (الإثنيَّةِ والطائفيَّةِ والعشائريَّةِ ....الخ) في إطارِ مجتمعٍ وطنيٍّ، ومدنيٍّ بوسائلِ التنميةِ الشاملةِ، والمشاركةِ السياسيَّةِ الجادَّةِ، والمسؤولةِ، والّتي تشكِّلُ عنصراً متمِّماً لإصلاحِ نظامِ التربيةِ لتحقيقِ النهوضِ الثقافيِّ، والحضاريِّ الشاملِ ، وكبديلٍ عن ذلكَ اكتفى الروّادُ بانتقاءِ نخبةٍ اجتماعيَّةٍ هي النخبةُ الدينيَّةُ لتقومَ مقامَ الجميعِ في عمليَّةِ المشاركةِ السياسيَّةِ ، في الوقتِ الذي تبقى فيهِ تلكَ البُنى العصبويَّةُ على حالِها ، متجاهلينَ تماماً أنَّ قيامَ الدولةِ الحديثةِ يستلزمُ مجتمعاً متواصلاً، ومتمازجاً، ومندمجاً اجتماعيّاً متحرِّراً من سلطاتِهِ الوسيطةِ ، وبالتالي، فإنَّ الدعوةَ إلى إشراكِ نخبةٍ اجتماعيَّةٍ معيَّنةٍ في العمليَّةِ السياسيَّةِ لتقومَ بدورِ الوسيطِ بينَ السلطةِ، والمجتمعِ ، ولتنوبَ عن البقيَّةِ المجتمعيَّةِ في عمليَّةِ المشاركةِ السياسيَّةِ ، لا يمكنُها إطلاقاً أن تسهمَ في إخراجِ الأمَّةِ الحديثةِ إلى حيِّزِ الوجودِ ، أو بصياغةٍ أخرى إنَّ قصورَ المشاركةِ السياسيَّةِ على نخبةٍ بعينِها أيّاً كانَتْ هذه النخبةُ لن يؤدِّيَ إلى إذابةِ البنيةِ التحتيَّةِ الانحطاطيَّةِ ، والّتي ستُعيدُ بلا شكٍّ في إطارِ الحلِّ الذي قدَّمَهُ الروّادُ إنتاجَ نفسِها إنساناً، وتنظيماً ، سلوكاً وفكراً .

المطلبُ الثاني : السلطةُ وأسسُ تقييدِها في منظورِ الروّادِ :

أشرتُ في المطلبِ السابقِ إلى أنَّ الروّادَ الثلاثةَ كانوا يميِّزونَ تمييزاً حادّاً بينَ الحكّامِ، والمحكومينَ، أو بينَ السلطةِ، والمجتمعِ ، وتوصلتُ إلى نتيجةٍ مفادُها أنَّ الروّادَ الثلاثةَ مع إقرارِهم بتخلُّفِ مجتمعاتِهم، وعجزِها عنِ المشاركةِ السياسيَّةِ أجمعوا، ولأسبابٍ متعدِّدةٍ على اختزالِ تلكَ المجتمعاتِ بفئةِ أهلِ الحلِّ والعقدِ، وهي الفئةُ الوحيدةُ القادرةُ على المشاركةِ السياسيَّةِ ، ويمكنُنِي الإضافةُ إلى هذا، وذاكَ: إنَّ هناكَ أيضاً إجماعاً من قبلِ الروّادِ على أنَّ السلطةَ في مجتمعاتِهم هي سلطةٌ مطلقةُ العنانِ فدعوا إلى تقييدِها، ولكنهم اختلفوا حولَ تفاصيلِ ذلكَ التقييدِ .

أولاً :السلطةُ الملكيَّةُ المطلقةُ وإمكانيَّةُ تقيُّدِها بقيودٍ معنويَّةٍ عندَ الطهطاويِّ

كانَ الطهطاويُّ واحداً من أبرزِ روّادِ "النهضةِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ" الذينَ تأثَّروا بأفكارِ عصرِ التنويرِ الفرنسيِّ ، ومع ذلكَ لم تكنْ أفكارُهُ في السلطةِ، والمجتمعِ، والدولةِ انعكاساً للأفكارِ الّتي تلقّاها في باريسَ ، بلْ كانَتْ نظرةَ مفكرٍ إسلاميٍّ تقليديٍّ ظلَّ يُميِّزُ عندَ حديثِهِ عن الدولةِ بينَ وظيفتينِ وظيفةِ الحكمِ، ووظيفةِ الطاعةِ ، أمّا الفكرةُ القائلةُ: بأنَّ الحكمَ يجبُ أن يكونَ في يدِ الشعبِ فلم تكنْ بحكمِ قراءاتِهِ واختباراتِهِ غائبةً عن ذهنِهِ، فقد شاهدَ ثورةَ عامِ ١٨٣٠م في

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فرنسا ووصفها وصفاً مطولاً في كتابه (تخليصُ الإبريزِ في رحلةِ باريسَ) ، غيرَ أنَّ هذه الفكرةَ في نظرِه لم تكنْ تنسجمُ مع الأوضاعِ السياسيَّةِ في مصرَ آنذاكَ[1].

وبناءً على ما سبقَ: ميَّزَ الطهطاويُّ بين ركنينِ أساسيَّينِ تقومُ عليهُما الدولةُ، وهما القوَّةُ الحاكمةُ العموميَّةُ (السلطة)، والقوَّةُ المحكومةُ (المجتمع).

تحدَّثَ الطهطاويُّ بالتفصيلِ عن القوَّةِ الحاكمةِ العموميَّةِ والّتي كانَ يُسميِّها أحياناً القوَّةَ الملوكيَّةَ، وهي تشملُ مصدرَ الحكمِ المركزيِّ (والمقصودُ هنا الملكُ)، وما يتفرَّعُ عنهُ من قوىً أُخرى ، وهذه القوى هي كالتالي :

١) قوَّةُ تقنينِ القوانينِ، وتنظيمِها(ـ السلطة التشريعية)

٢) قوَّةُ القضاءِ، وفصلُ الحكمِ (ـ السلطة القضائية)

٣) قوَّةُ تنفيذِ الأحكامِ بعدَ حُكمِ القضاءِ بِها (ـ السلطة التنفيذية)[2].

قد يبدو للبعضِ منَ الوهلةِ الأولى أنَّ الطهطاويَّ كانَ مؤمناً بمبدأ الفصلِ بينَ السلطاتِ في الدولةِ، وهي المغالطةُ الّتي وقعَ فيها محمَّد عمارة الذي كتبَ ما يلي أثناءَ تحقيقِه لمؤلفاتِ الطهطاويِّ (من القسماتِ البارزةِ للفكرِ السياسيِّ الذي قدَّمَهُ الطهطاويُّ وشاركَ في وضعِه موضعَ التطبيقِ ، نظريَّةُ الفصلِ بينَ السلطاتِ في الدولةِ ، وهذا التمييزُ لم يُحسَمِ الحسمَ النهائيَّ والتامَّ إلا في الفكرِ السياسيِّ الحديث)[3]

في الحقيقةِ إن ما ذكرهُ محمَّد عمارة غيرُ صحيحٍ بالمطلقِ ، فالطهطاويُّ لم يكنْ مؤمناً بمبدأ فصلِ السلطاتِ لأنَّهُ أرجعَ جميعَ هذهِ السلطاتِ إلى القوَّةِ الملوكيَّةِ أي :إلى الملكِ ، واعتبرَ أنَّ التشريعَ، والقضاءَ، والتنفيذَ هي من صلاحيَّاتِ وليِّ الأمرِ، ومن اختصاصاتِه ، في حينِ يقعُ على عاتقِ السلطاتِ الثلاثةِ مباشرةُ العملِ بالنيابةِ عنهُ ، وبالتالي فهُم مُجرَّدُ مفوضينَ عنهُ ليسَ أكثرَ، أو بصياغةٍ أخرى لقد حصرَ الطهطاويُّ السيادةَ الّتي تنبعُ عنها سلطةُ اتخاذِ القرارِ بيدِ الملكِ، واعتبرَ أنَّ السلطاتِ الأخرى يجبُ أن تعاونَهُ وتساعدَهُ في إدارةِ شؤونِ الدولةِ. يقولُ الطهطاويُّ :(فهذهِ القوى الثلاثُ ترجعُ إلى قوَّةٍ واحدةٍ هي القوَّةُ الملوكيَّةُ المشروطةُ بالقوانينِ، لأنَّ القوَّةَ القضائيَّةَ إنمَّا هي في نفسِ الأمرِ راجعةٌ للملكِ ، لأن القضاةَ نوابُ وليِّ الأمرِ على المحاكمِ ومأذونونَ منهُ ، فهوَ الذي يُقلِّدُ (يُعيِّنُ) القضاةَ بالولاياتِ القضائيَّةِ ، فالقضاءُ في الحقيقةِ من حقوقِ ولاةِ الأمورِ ، والقضاةُ خلفاؤُهُم في مباشرتِه ......، وكذلكَ قوَّةُ تنفيذِ الأحكامِ بعدَ قطعِ الحكمِ فيها ، فإنَّها حقٌّ خاصٌّ بوليِّ الأمرِ لا يشاركُهُ فيهِ أحدٌ ، كما أنَّهُ هوَ

1) ألبرت حوراني ، **الفكر العربي في عصر النهضة** (١٨٩٧ ـ١٩٣٩)، مرجع سابق ٩٦
2) رفاعة الطهطاوي :**الأعمال الكاملة**، الجزء الأول (التمدن و الحضارة والعمران) مصدر السابق ص٥١٦
3) المصدر السابق ص ١٥٧

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الذي يُنسبُ إليهِ تقنينُ القوانينِ ، حيثُ يتوقَّفُ على أوامرِهِ تنظيمُها، وترتيبُها، وإجراءُ العملِ بموجبِها)(١)

إذاً: من الواضحِ للعيانِ أنَّ الطهطاويَّ من أنصارِ أن تتركزَ السلطةُ العليا بيدِ شخصٍ واحدٍ هو الملكُ ، وهذا بالضبطِ هو ما دفعَ الطهطاويَّ للتمييزِ بينَ النفوذِ الملوكيِّ (أي السيادةِ بلغتِنا المعاصرةِ)، والذي هوَ من حقوقِ ولاةِ الأمورِ، والنفوذِ الإجرائيِّ الذي هوَ مباشرةُ العملِ، وهو من واجباتِ المفوضينَ. يقولُ الطهطاويُّ شارحاً ذلكَ: (إنَّ النفوذَ الملوكيَّ القضائيَّ غيرُ النفوذِ الإجرائيِّ الذي هوَ من خصائصِ الوزراءِ، ونظَّارِ الدواوينِ، وغيرِهِم ، فالنفوذُ الملوكيُّ هــو الترتيبُ والأمرُ بالنفوذِ الإجرائيِّ لمن يُجريهِ ، فهوَ حقٌّ محترمٌ لا مسؤوليَّةَ فيهِ على الملكِ ولا يكونُ لغيرِهِ ، فكيفَ، وهوَ رئيسُ المملكةِ، وأميرُ الجيوشِ البريَّةِ، والبحريَّةِ، وقائـدُهُم الأوَّلُ، وعليهِ مدارُ الأمورِ الملكيَّةِ، والعسكريَّةِ الداخليَّةِ، والخارجيَّةِ ، وهوَ الـذي يُقلِّـدُ المناصـبَ العموميَّةَ لمن يستحقُّ بإصدارِهِ أوامرَهُ فيها ، ويرتِّبُ الوظائفَ ، ويُنظِّمُ اللوائحَ المُبيِّنةَ لطـرقِ إجراءِ الأصولِ و القوانينِ ....الخ)(٢)

وبالتالي فإنَّ حديثَ الطهطاويِّ عن تعدُّدِ السلطاتِ في الدولةِ ، لا يندرجُ إطلاقاً في إطارِ مبدأِ فصلِ السلطاتِ المعروفِ في الفكرِ السياسيِّ الغربيِّ، والذي شدَّدَ عليهِ ليبراليو القرنِ الثـامنَ عشرَ لضمانِ الحرياتِ العامَّةِ، وسيادةِ القانونِ ، بلْ هوَ نـابعٌ مـن إدراكِ الطهطـاويِّ بـأنَّ المجتمعاتِ الحديثةَ يصعبُ حُكمُها من قبلِ شخصٍ واحدٍ ، والدليلُ على ذلكَ قولُ الطهطاويِّ: (لمَّا كانَتِ السياسةُ جسيمةً لا يقومُ بِها شخصٌ واحدٌ ، اختصَّ الملكُ بمعالي الأحكامِ، وكليَّاتِها ، وخلَعَ بعضَ نفوذِهِ في جزئيَّاتِ الأحكامِ على المحاكمِ والمجالسِ ، وجعلَ لهُم لوائحَ، وقـوانينَ خصوصيَّةً تُرشِدُهم إلى أفعالِهِم)(٣).

لقد حصرَ الطهطاويُّ السيادةَ في شخصِ الملكِ واعتبرَها حقَّاً من حقوقِه، وحاولَ أن يقلِّلَ قدرَ الإمكانِ من الصلاحياتِ الممنوحةِ للمفوضـينَ مُبـرراً ذلـكَ بالمصـلحةِ العامَّـةِ ، يقـولُ الطهطاويُّ:(ومن مزايا ولاةِ الأمورِ أنَّ النفوذَ المملوكيَّ بيدِهِم خاصَّـةً، لا يشـاركُهُم فيهـا مشاركٌ، وهذه المزيَّةُ العُظمى تعودُ على الرعيَّةِ بالفوائدَ الجسيمةِ حيثُ أنَّ إجـراءَ المصـالحِ العموميَّةِ بهذهِ المثابةِ (ـ بهذه الطريقة) ينتهي بسرعةٍ لكونِهِ منوطاً بإرادةٍ واحدةٍ بخلافِ إذا ما أنيطَ بإراداتٍ متعددةٍ فإنَّهُ يكونُ بطيئاً) ، وأمامَ هذه الصـلاحياتِ الواسـعةِ الَّتـي أعطاهـا الطهطاويُّ للملوكِ حاولَ تقليصَ الصلاحيَّاتِ الممنوحةِ للمفوضينَ أصحابِ النفوذِ الإجرائـيِّ، والذينَ حدَّد صلاحياتِهم بما يلي (أمَّا: وظائفُ المجالسِ الخصوصيَّةِ، ومجالسِ النوابِ فلـيسَ

---

1) رفاعة الطهطاوي : الأعمال الكاملة، الجزء الأول (التمدن و الحضارة والعمران) ، مصدر سابق ص ٥١٦ ـ٥١٧
2)المصدر السابق نفسه ص٥٢١ـ٥٢٢
3) المصدر السابق ص٥١٩

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

من خصائصِها إلاّ المذكراتُ، والمداولاتُ، وعملُ القراراتِ على ما تستقرُّ عليهِ آراءُ الأغلبيَّةِ وتقديمُ ذلكَ لوليِّ الأمرِ ...)[1]

لقد فضّلَ الطهطاويُّ السلطةَ الملكيَّةَ بعدَ حصرِهِ السيادةَ في شخصِ الملكِ ، ورفضَ وضعَ أيِّ قيدٍ، أو حدودٍ على صلاحياتِهِم ، حيثُ يقولُ: (كانَ المنصبُ الملوكيُّ في أوّلِ الأمرِ ، في أكثرِ الممالكِ انتخابيّاً بالسوادِ الأعظمِ، وإجماعِ الأمّةِ ، ولكنْ لمَّا ترتَّبَ على أصلِ الانتخابِ ما لا يُحصى من المفاسدِ، والفتنِ، والحروبِ، والاختلافاتِ ، اقتضَتْ قاعدةُ كونِ درءِ المفاسدِ مُقدَّماً على جلبِ المصالحِ اختيارَ التوارثِ في الأبناءِ، وولايةِ العهدِ على حسبِ أصولِ كلِّ مملكةٍ بما تقرَّرَ عندَها، فكانَ العملُ بهذهِ الرسومِ الملوكيَّةِ ضماناً لحسنِ انتظامِ الممالكِ ، ثمَّ إنَّ للملوكِ في ممالكِهِم حقوقاً تسمَّى بالمزايا، وعليهِم واجباتٌ في حقِّ الرعايا ، فمن مزايا الملكِ أنَّهُ خليفةُ اللهِ في أرضهِ وأنَّ حسابَهُ على ربِهِ فليسَ عليهِ في فعلِهِ مسؤوليَّةٌ لأحدٍ من رعاياهُ ، وإنَّما يُذكرُ للحكمِ والحكمةِ من طرفِ أربابِ الشرعياتِ، أو السياساتِ (=أهل الحل والعقد) برفقٍ ولينٍ لإخطارِهِ بما عسى أن يكونَ قد غفلَ منهُ ، مع حُسنِ الظنِّ بهِ ، بقولِهِ (ﷺ): الدينُ نصيحةٌ)[2]

لكنَّ الطهطاويَّ عادَ ليستدركَ، ويقولَ: بأنَّ هناكَ ثلاثةَ قيودٍ معنويَّةٍ تُقيِّدُ الملوكَ في أفعالِهِم، وتلزمُهُم بالعدلِ وهي: ذمةُ الملكِ ، الرأيُ العموميُّ الذي يحاسبُهُم محاسبةً معنويَّةً ، والتاريخُ أيْ روايةُ وقائعِهِم لمن بعدَهم من الأجيالِ اللاحقةِ ، يقولُ الطهطاويُّ: (إنَّ ذمَّةَ الملوكِ كذمَّةِ غيرِهِم تتأثَّرُ بالانبساطِ من الخيرِ، والانقباضِ من الشرِّ ، فالذمَّةُ حكمٌ عدلٌ ، تَنفرُ غالباً من الظلمِ، والجورِ ، فهي عنوانُ الخوفِ من اللهِ تعالى في كونِها تَحملُ الملوكَ على العدلِ ، وما يحملُهُم على العدلِ أيضاً، ويحاسبُهُم محاسبةً معنويَّةً الرأيُ العموميُّ أيْ: رأيُ عمومِ أهلِ ممالكِهِم، أو ممالكِ غيرِهِم ، لأنَّ الملوكَ يستحونَ من الرأيِ العموميِّ ، فالرأيُ العموميُّ سلطانٌ قاهرٌ على قلوبِ الملوكِ، والأكابرِ ، فويلٌ لمن نفرَتْ منهُ القلوبُ، واشتهرَ بين العوامِّ بما يفضحُهُ من العيوبِ ، وممَّا يُحاسِبُ الملوكَ، ويلزمُهُم بالعدلِ التاريخُ ، أيْ حكايةُ وقائعِهِم لمن بعدَهُم من ذراريهِم، وخلفِهِم من الأجيالِ الآتيةِ ، فالمؤرِّخُ يذكرُ للأمَّةِ أخبارَ ملوكِها ، فينقلُ عن العينِ إلى الأثرِ، ومن البيانِ إلى الخبرِ ، فيبثُّ محاسنَ الملوكِ، ومثالبَهَم لأعقابِهِم ليعتبروا.)[3]

خلاصةُ القولِ كانَ الطهطاويُّ مؤيداً للسلطةِ الملكيَّةِ المطلقةِ ، حيثُ أعطى صلاحيَّاتٍ واسعةً للملوكِ ، كما رفضَ مبدئَيْ فصلِ السلطاتِ، وسيادةِ الأمَّةِ تحتَ ذرائعَ واهيةٍ (كتبريرِهِ رفضَ

1)رفاعة الطهطاوي : **الأعمال الكاملة** الجزء الأول (التمدن و الحضارة والعمران) ،مصدر سابق ص٥٢٢
2)المصدر السابق نفسه ص٥١٩ ـ٥٢٠
3) المصدر السابق ص٥٢٠ ـ٥٢١

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الانتخاب، وإجماعَ الأمَّةِ بقاعدةِ تقديمِ درءِ المفاسدِ على جلبِ المصالحِ ، ورفضِه فصلَ السلطاتِ وتعدُّدِها تحتَ ذريعةِ تحقيقِ المصلحةِ العموميَّةِ)، وكأنَّ المصالحَ العموميَّةَ لا تتحقَّق إلا عندَما يتمُّ تجميعُ السلطاتِ العامَّةِ في يدِ الملكِ ، تلكَ السلطةُ الَّتي لا يُقيِّدُها أيُّ قيدٍ إلا قيودُ التاريخِ، والذمَّةِ، والأخلاقِ، والخجلِ من الرأيِ العموميِّ... ! ، وبذلكَ يكونُ الطهطاويُّ أوَّلَ القائلينَ بفكرةِ (المستبدِّ العادلِ) ، فما يطلبُهُ هذا الرجلُ هوَ حاكمٌ بإرادةٍ واحدةٍ، وليسَ بإراداتٍ متعدِّدةٍ ، وهذا هوَ المُستبدُّ ، ولكن ضميرَ الحاكمِ، وشعورَهُ بالمسؤوليَّةِ أمامَ اللهِ وضغطَ الرأيِ العامِّ ، كلُّ ذلكَ سيجعلُ منهُ المستبدَّ العادلَ ، أمَّا البرلمانُ، أو السلطةُ التشريعيَّةُ، فليسَ من خصائصِها إلاَّ المذكِّراتُ، والمداولاتُ، وعملُ القراراتِ على ما تستقرُّ عليهِ آراءُ الأغلبيَّةِ، وتقديمُ ذلكَ لوليِّ الأمرِ ، بكلمةٍ واحدةٍ: إنَّها الشورى القديمةُ بعباراتٍ عصريَّةٍ منمَّقةٍ.

ثانياً : السلطةُ الملكيَّةُ المقيَّدةُ بإشراكِ أهلِ الحلِّ والعقدِ في كليَّاتِ السياسةِ عندَ التونسيِّ

لقد كانَتْ نظرةُ التونسيِّ إلى السلطةِ مختلفةً تماماً عن نظرةِ الطهطاويِّ ، فبدا التونسيُّ من خلالِ آرائِه، وكأنَّهُ يردُّ على آراءِ الطهطاويِّ حولَ السلطةِ .

رفضَ التونسيُّ فكرةَ حصرِ السيادةِ في إرادةٍ واحدةٍ بالإضافةِ إلى رفضِه فكرةَ تفويضِ السلطةِ منَ الملكِ إلى أعوانِه يقولُ التونسيُّ: (إنَّا لا ننكرُ إمكانَ أن يوجدَ في الملوكِ من يُحسنُ تصرفَهُ في المملكةِ دونَ مشورةِ أهلِ الحلِّ والعقدِ ، ويحملُهُ حبُّ الإنصافِ على الاستعانةِ بالوزيرِ العارفِ النصوحِ ، لكن لكونِ ذلكَ من النادرِ الذي لا يعتبرُ ، لاستنادهِ إلى أوصافٍ قلَّما تجتمعُ في إنسانٍ، وعلى فرضِ اجتماعِها، ودوامِها لهُ ، فإنَّها تزولُ بزوالهِ)(1)

لم ينكرِ التونسيُّ كما يتضحُ من النصِ السابقِ رؤيةَ الطهطاويِّ للحاكمِ، ولكنَّهُ أكَّدَ أنها نادرةُ الحدوثِ ، فإلى جانبِ صورةِ الملكِ العادلِ كاملِ المعرفةِ ، قدَّمَ التونسيُّ صورتينِ أخريينِ يمكنُ أن تكونَ عليها حالةُ الملوكِ (إنَّ حالةَ الملوكِ بمقتضى الطبيعةِ البشريَّةِ لا تخرجُ عن صورٍ ثلاثٍ لأنَّ الواحدَ منهم إمَّا أن يكونَ كاملَ المعرفةِ، والمحبةِ لخيرِ الوطنِ ، أو أن يكونَ كاملَ المعرفةِ ولكن له أغراضٌ، وشهواتٌ خصوصيَّةٌ تصدُّهُ عن مراعاةِ المصالحِ العموميَّةِ، أو أن يكونَ ناقصَ المعرفةِ ضعيفَ المباشرةِ)، ثمَّ يتابعُ التونسيُّ رافضاً التفويضَ (أيْ تفويضَ صلاحياتِ الملكِ للوزراءِ) مُقدِّماً مآخذهُ على هذه الرؤيةِ (قد يسبقُ إلى بعضِ الأذهانِ الضعيفةِ أنَّ تكليفَ من تحسنُ سيرتُهُ منَ الوزراءِ ينجبرُ بِهِ خللُ الصورتينِ الأخيرتينِ بحيثُ لا يحتاجُ لأهلِ الحلِّ والعقدِ ، وهو ظاهرُ السقوطِ ، لأنَّ تقديمَ الوزيرِ للمباشرةِ، وتأخيرَهُ عنها بيدِ الملكِ، ولا يُظَنُّ أنَّ الملكَ يُقدِّمُ من يعلمُ أنَّهُ يُخالفُهُ مخالفةً معتبرةً ، وعلى فرضِ تقديمِ الوزيرِ، فإنَّا نرى حالَهُ دائراً بينَ أمرينِ ، لأنَّهُ إمَّا أن يوافقَ الملكَ، وحاشيتَهُ على أغراضِهم، وشهواتِهم

1) خير الدين التونسيّ : **أقوم المسالك في معرفة أحوال الأمم و الممالك** ، مصدر سابق ص ١٠٣

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

مُرجِّحاً بذلكَ حظَّ نفسِهِ، وضررَ المملكةِ ، وإمَّا أن يخالفَهُم، ويأمرَ من تحتَهُ من الموظفينَ بما تقتضيهِ مصلحةُ البلادِ ، وحينئذٍ: من أينَ لهُ هذا الحقُّ؟ وبأيِّ ظهيرٍ يستظهرُ على تلكَ المخالفةِ؟ خصوصاً إذا لم تكنْ هناكَ شريعةٌ نافذةٌ تحميهِ من تحزُّبِ حسَّادِهِ، وتعطيلِ تصرُّفاتِهِ الحسنةِ المُقلِّلةِ لفوائدِهِم)[1]

إذاً لقد رفضَ التونسيُّ حصرَ السيادةِ في إرادةٍ واحدةٍ ، أيْ: إرادةِ الملكِ ،لأنَّ الملكَ لا يكونُ عادلاً إلاَّ نادراً ، كما رفضَ التفويضَ في حالةِ كانَ الملكُ غيرَ عادلٍ لأنَّ الوزيرَ المُباشِرَ لن يكونَ أكثرَ من أداةٍ في يدِ الملكِ ، ولأنَّ الوزيرَ المفوَّضَ ليسَ صاحبَ سيادةٍ حقيقيَّةٍ تخوِّلُهُ إدارةَ المملكةِ بشكلٍ فعليٍّ، وغالباً ما يتمُّ إلحاقُ الأذى بِهِ إذا فكَّرَ بالإصلاحِ ، فما هوَ البديلُ في فكرِ التونسيِّ ؟

يقولُ التونسيُّ (وجبَ علينا أن نجزمَ بأنَّ مشاركةَ أهلِ الحلِّ والعقدِ للملوكِ في كليَّاتِ السياسةِ مع جعلِ المسؤوليَّةِ في إدارةِ المملكةِ على الوزراءِ المباشرينَ لها بمقتضى قوانينٍ مضبوطةٍ مراعى فيها حالُ المملكةِ أجلبَ لخيرِها، وأحفظَ لها)[2]

من الواضحِ أنَّ مذهبَ خيرِ الدينِ قائمٌ على ركائزَ ثلاثةٍ ، الملكُ، والوزيرُ، وأهلُ الحلِّ والعقدِ، ولكن ماهيَ طبيعةُ هذه المشاركةِ(مشاركةِ أهلِ الحلِّ والعقدِ للملوكِ)؟ وماهي الصلاحياتُ الَّتي يجبُ أن تُعطَى إذْ ذاك للملكِ؟ وأمامَ من سيكونُ الوزراءُ مسؤولينَ، وبماذا سيُفوَّضونَ؟

لقد أكَّدَ التونسيُّ منذُ البدايةِ أنَّ المشاركةَ الَّتي يتحدثُ عنها هيَ شورى ملزمةٌ، وليست مُعلِمةً أيْ أنَّها لا تقتصرُ فقط على مجرَّدِ تقديمِ النصحِ للملكِ، بلْ هي ملزمةٌ لهُ، وتفضي إلى خلعِهِ من منصبِهِ ، ولكي يشرحَ التونسيُّ هذه الفكرةَ ضربَ للقارئِ مثالاً يقولُ فيهِ (لزيادةِ البيانِ نستوضحُ ذلكَ بمثالٍ، وهوَ أنَّ مالكَ البستانِ لا يستغني في تدبيرِ شجرِهِ عن الاستعانةِ بأعوانٍ يكونُ لهم مزيدُ معرفةٍ بأحوالِ الشجرِ، وما يُغِلُهُ، أو يفسِدُهُ(=لهم خبرة) ، فإذا أرادَ ربُّ البستانِ(= صاحبه) قطعَ شيءٍ من فروعِ الشجرِ لما رأى في ذلكَ تقويةً للأصولِ، وتنميةً للثمَّارِ، ولم يوافقْهُ أعوانُهُ على ذلكَ علماً منهُم بمقتضى قواعدِ الفلاحةِ أنَّ القطعَ في ذلكَ الوقتِ قد ينشأُ عنهُ موتُ الشجرةِ من أصلِها ، فتعطيلُ إرادةِ المالكِ لا يُعدُّ تضييقاً لسعةِ نظرِهِ ، وقد يكونُ مُستندُ الأعوانِ في تعطيلِ إرادتِهِ أمراً شرعيَّاً ، كما إذا أرادَ بيعَ الثمَّرِ قبل بدوِّ صلاحِهِ، فأشاروا عليهِ بأنَّ ذلكَ لا يرضاهُ خالقُ الشجرِ الذي هوَ المالكُ الحقيقيُّ ، فيلزمُهُ الرجوعُ لرأيِهِم في المثالينِ وإلاَّ توجَّهَ اللومُ إليهِ واستحقَّ الحجرَ عليهِ) ولكنَّ خيرَ الدينِ التونسيَّ اصطدمَ أثناءَ طرحِهِ لآرائِهِ في السلطةِ ، بالقاعدةِ الفقهيَّةِ (قاعدةِ وحدةِ الإمامةِ) الَّتي تقولُ (ليسَ من الجائزِ شرعاً نصبُ إمامينِ مستقلَّينِ ، تَجِبُ طاعةُ كلٍّ منهُما على إنفرادٍ لما يلزمُ فيهِ

1) خير الدين التونسيّ : **أقوم المسالك في معرفة أحوال الأمم و الممالك** ،مصدر سابق ص١٠٤-١٠٥
2) المصدر سابق ص١٠٣

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

من الامتثالِ لأحكامٍ متضادَّةٍ) لهذا السببِ بالذاتِ أكَّدَ التونسيُّ أن المشاركةَ الّتي يتحدثُ عنها(هيَ شورى في كلياتِ السياسةِ لا تُضيّقُ من سعَةِ نظرِ الإمامِ وتصرفِهِ العامِّ)[1]

إذاً إنَّ التونسيَّ يُعطي الإمامَ (الملكَ) السلطةَ التنفيذيَّةَ في سائرِ التصرُّفاتِ بشرطِ أن يلتزمَ بشورى أهلِ الحلِّ والعقدِ في كلياتِ السياسةِ ، مع إعطاءِ المذكورينَ حقَّ خلعِه، وتعيينَ بديلٍ عنهُ.

ولكنَّ التونسيَّ عادَ، وأكَّدَ أنَّ للملكِ تصرُّفاتٍ ينفردُ بها، ولا يشاركُهُ فيها أحدٌ ولا يُحاسبُ عليها (كأجراءِ الخُلطَةِ السياسيَّةِ، والمتجريَّةِ مع الأجانبِ، ونصبِ أربابِ الخططِ، وتأخيرِهِم وتنفيذِ سائرِ الأحكامِ، ونحوَ ذلكَ من التصرُّفاتِ الّتي هيَ عملُ وحدةِ الأمرِ)[2]

وكأنَّ التونسيَّ هنا وقعَ في فخِّ التناقضِ مع نفسِه ، حيثُ كانَ التونسيُّ قد اعتبرَ أن العملَ بالرأيِ الواحدِ مذمومٌ مهما بلغَ صاحبه من الكمالاتِ، والمعارفِ[3] وبناءً عليهِ رفضَ الحُكمَ المطلقَ أياً كانَ شكلُهُ ،ولكنَّهُ عادَ، وأكَّدَ أن للملكِ تصرُّفاتٍ ينفردُ بها، ولا يُشاركُهُ فيها أحدٌ، ولا يُحاسبُ عليها ، وهي على ما يبدو مجالاتٌ واسعةٌ بحيثُ لم يترك مجالاً لأهلِ الحلِّ والعقدِ لكي يمارسوا احتسابَهم المذكورَ على الملكِ !

لقد غابَ عن ذهنِ التونسيِّ مسألةٌ هامَّةٌ أيضاً ألا وهي: ما الذي يضمنُ نزاهةَ وحيادَ أهلِ الحلِّ والعقدِ وعدمَ فسادِهِم أو إفسادِهِم، وهم ليسوا بمنتخبينَ، ومن طبيعةٍ بشريَّةٍ؟ أيْ أن حالَهُم كحالِ الملكِ الذي قد يكونُ وفقَ احتمالاتِ التونسيِّ كاملَ المعرفةِ، ولكنْ لـهُ أغراضٌ، وشهواتٌ خصوصيَّةٌ تصدُّهُ عن مراعاةِ المصالحِ العموميَّةِ.

لم يقدِّمِ التونسيُّ حلاً معقولاً لهذا الموضوعِ، ولكنَّهُ اكتفى فقط بتحذيرِهِم من التواطؤِ مع رجالِ السياسةِ، ومن عدمِ توخّي الاجتهادِ في التشريعِ ، حيثُ يقولُ: (نعم يُعابُ على العالِمِ شرعاً، وعقلاً التكلُّفُ في الدينِ، والتمحُّلُ (ـ التلاعب) في النصوصِ الظاهرةِ في خلافِ ما أُريدَ منها، وارتكابِ الأقوالِ الضعيفةِ ليوافقَ الأهويةَ، والأغراضَ.)[4]

والأدهى من هذا، وذاكَ أنَّ التونسيَّ أجازَ في النهايةِ تفويضَ إدارةِ المملكةِ لشخصٍ واحدٍ مستبدٍ(ولكن لغايةٍ محدودةٍ، وبشروطٍ معهودةٍ)[5] دونَ وعيٍ منهُ بمخاطرِ ذلكَ التفويضِ، مُعتبِراً أنَّ السببَ في هذا التفويضِ كثرةُ الإفسادِ الداخليِّ، أو التهديدِ الخارجيِّ، ويكون عندَها من الصعبِ حسمُ تلكَ المواقفِ بالأعمالِ القانونيَّةِ لذلكَ يرى التونسيُّ (نرى أنَّ الحالَ قد يقتضي إرخاءَ السترِ على الحريَّةِ إرخاءً وقتياً ، وحيثُ كانَ التفويضُ المشارَ إليهِ إنَّما ساغَ للضرورةِ، وما أُبيحَ للضرورةِ يتقدَّرُ بقدرِها ، فيجبُ كشفُ حُجبِ الحريَّةِ بعدَ زوالِ السببِ)[6]

---

1)خير الدين التونسيّ : **أقوم المسالك في معرفة أحوال الأمم و الممالك** ،مصدر سابق ص١٠٧و ص١٠٩ ـ ١١٠
2) المصدر السابق ص١٠٩ كذلك عزت القرني : **العدالة والحريّة في فجر النهضة العربية الحديثة** مرجع سابق ص١٢٦
3) خير الدين التونسيّ : **أقوم المسالك في معرفة أحوال الأمم و الممالك** ،مصدر سابق ص١١١
4) المصدر السابق ص١٥٢
5) المصدر السابق ص٢٢٥
6) المصدر السابق ص٢٢٧

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لم ينتبهْ التونسيُّ أثناءَ حديثِه عن الحالاتِ الاستثنائيّةِ أن من أُطلِقَ لهُ التصرُّفُ، أو المفـوَّضُ بإدارةِ المملكةِ في تلكَ الحالاتِ ، قد يغتنمُ هذه الفرصةَ لتكريسِ استبدادِه ، فقد يسـتبعدُ أهـلَ الحلِّ والعقدِ ويعدِّلُ في القوانينِ كما يشاءُ تحتَ الذرائعِ نفسِها الّتي أشارَ إليها التونسيُّ .

أمَّا المغالطةُ الكبرى الّتي وقعَ فيها التونسيُّ، فتكمنُ في اقتراحِه أن يكونَ أهلُ الحـلِّ والعقـدِ غيرَ مُنتخبينَ ، ويبرِّرُ التونسيُّ ذلكَ دونَ أن يدريَ بالمبدأ نفسِه الذي يقفُ وراءَ كـلِّ إدِّعـاءٍ استبداديٍّ بأحقيةِ فردٍ، أو بعضِ الأفرادِ أن يحكموا دونَ الآخرينَ ، حيثُ يقولُ مُبرراً ذلكَ(بأنَّ تغييرَ المُنكرِ في شريعتِنا من فروضِ الكفايةِ إذا قامَ به البعضُ سقطَ الطلبُ عن الباقينَ) وهذا بعينِه أساسُ كلِّ حكمٍ ذي طابعٍ أبويٍّ !

بالمختصرِ المفيدِ لقد وقعَ التونسيُّ أثناءَ تصورِه لما ينبغي أن تكونَ عليهِ السلطةُ في مجتمعـه بتناقضاتٍ جوهريَّةٍ فعلى الرغمِ من معارضتِه المبدئيَّةِ للاستبدادِ، أو إطلاقِ التصرُّفِ إلا أنَّـهُ قدَّمَ المسوغاتِ لهذا الاستبدادِ ، أما حلولُهُ فلم تكنْ حلولاً عمليَّةً ناجعةً في ضوءِ المفارقاتِ الّتي أوقعَ بها نفسهُ .

ثالثاً الشورى الأرستقراطيَّةُ والسيادةُ الشعبيَّةُ وغموضُ العلاقةِ بينَهُما في فكرِ الكواكبيِّ:

لقد كانَ الكواكبيُّ أوسعَ أفقاً وأكثرَ تحرُّراً مما كانَ عليهِ التونسيُّ والطهطاويُّ ، فلم يقفْ أبـداً عندَ مبدأ وحدةِ الإمامةِ، بلْ اعتبرَ أنَّ (أشدَّ مراتبِ الاستبدادِ الّتي يتعوَّذُ بها من الشيطانِ هيَ حكومةُ الفردِ المطلقِ ، الوارثِ للعرشِ ، القائدِ للجيشِ ، الحائزِ على السلطةِ الدينيَّةِ)(١) ، كما انتقدَ خُرافةَ المستبدِّ العادلِ الّتي بدأتْ مع الطهطاويِّ في العصرِ الحديثِ، واسـتمرَّتْ تـراودُ بعضَ المفكرينَ أمثالَ الأفغاني، ومحمد عبـده ، حيـثُ قـالَ فـي معـرضِ حديثِـه عـن الاستبدادِ:(لاغروَ فإنَّ اجتماعَ نفوذِ النسبِ، وقوَّةِ الحسبِ، يفعلانِ ولا عجبَ شبهَ فعلِ المسـتبدِّ العادلِ الذي ينشدُهُ الشرقيُّونَ ، وإن كانَ العقلُ لا يجوِّزُ أن يتصفَ بالاستبدادِ مع العدلِ غيـرُ اللهِ وحدَهُ ، ألا قاتلَ اللهُ الهمَّةَ الساقطةَ الّتي قد تتسفلُ بالإنسانِ إلى عدمِ إتعابِ الفكرِ فيما يطلبُ هل هوَ ممكنٌ، أم هو محالٌ)(٢)

لقد تميَّزَ الكواكبيُّ عن مفكري عصرِه بعدمِ حصرِه السيادةَ في شخصِ الملكِ ، وطرحِه لمبـدأ السيادةِ الشعبيَّةِ والذي جعلَهُ شرطاً أساسيَّاً للحدِّ من الاستبدادِ حيثُ يقولُ: (إنَّ الاستبدادَ يشملُ أيضاً الحكومةَ الدستوريَّةَ المُفرَّقَةَ فيها بالكليَّةِ قوَّةُ التشريعِ عن قوَّةِ التنفيذِ، وعن قوَّةِ المراقبةِ، لأنَّ الاستبدادَ لا يرتفعُ ما لم يكنْ هناكَ ارتباطٌ في المسؤوليَّةِ، فيكونَ المنفذونَ مسؤولينَ لـدى

١) عبد الرحمن الكواكبي : **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** مصدر سابق ص ٢٤
2) المصدر السابق ص٥٤ ـ٥٥

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المشرِّعينَ ، وهؤلاءِ مسؤولينَ لدى الأمَّةِ ، تلكَ الأمَّةُ الّتي تعرفُ أنَّها صاحبةُ الشأنِ كلِّه وتعرفُ أنَّها تراقبُ، وتتقاضى الحسابَ.)[١]

إذاً: لقد آمنَ الكواكبيُّ بفكرةِ سيادةِ الشعبِ على نفسهِ، ولكنَّهُ رأى أنَّ هذه السيادةَ لا تكونُ إلاَّ بتطبيقِ الشورى الدستوريَّةِ ، يقولُ الكواكبيُّ: (تمحَّصَ عندي أنَّ أصلَ الداءِ هوَ الاستبدادُ السياسيُّ، ودفعُهُ لا يكونُ إلاَّ بالشورى الدستوريَّةِ)[٢]

يختلفُ مفهومُ الكواكبيِّ للشورى عن مفهومِها عندَ التونسيِّ ، حيثُ أكَّدَ الأخيرُ أنَّها فرضُ كفايةٍ إذا قامَ بِها نفرٌ من المسلمينَ سقطَ الطلبُ عن الباقينَ ، في حينِ أنَّ أساسَ الشورى عندَ الكواكبيِّ هو إرادةُ الأمَّةِ، وإنْ كانَتْ تتلخَّصُ في الأخذِ بآراءِ أهلِ الحلِّ والعقدِ ، ومن هُنا ميَّزَ الكواكبيُّ بينَ وظيفةِ الاحتسابِ على الحكومةِ، وهي من واجباتِ أهلِ الحلِّ والعقدِ وواجبِ الأمرِ بالمعروفِ والنهيِ عن المنكرِ الّتي هيَ من واجباتِ كلِّ مسلمٍ عاقلٍ راشدٍ ، وبناءً على ذلكَ فسَّرَ الآيةَ الّتي تقولُ﴿ولتكن منكم أمَّةٌ يدعونَ إلى الخيرِ ويأمرونَ بالمعروفِ وينهونَ عن المنكرِ﴾[٣] بأنَّها فرضُ عينٍ على كلِّ مُسلمٍ، وليسَتْ فرضَ كفايةٍ ، وليسَ المرادُ منها سيطرةُ أفرادٍ من المسلمينَ بعضِهم على بعضٍ ، بلْ المرادُ هوَ (إقامةُ فئةٍ تُسيطرُ على حُكَّامِهم كما اهتدَتْ إلى ذلكَ الأممُ الموفقةُ إلى الخيرِ ، فخصَّصَتْ منها جماعاتٌ باسمِ مجالسِ النوَّابِ وظيفتُها السيطرةُ والاحتسابُ على الإدارةِ العموميَّةِ)[٤]

وبالتالي: فإنَّ السيطرةَ، والاحتسابَ الّتي تقومُ بِهما المجالسُ هي الّتي تحقِّقُ فرضَ الكفايةِ أمَّا الأمرُ بالمعروفِ والنهيُ عن المنكرِ فهوَ فرضُ عينٍ على المسلمينَ جميعاً [٥].

لقد أرادَ الكواكبيُّ من خلالِ تميُّزِه بينَ الاحتسابِ الذي هوَ من واجباتِ أهلِ الحلِّ والعقدِ و الأمرِ بالمعروفِ والنهيِ عن المنكرِ الذي هوَ من واجباتِ كلِّ مسلمٍ ، أن يُوفِّقَ أو يُزيلَ التناقضَ بين مفهوميْ سيادةِ الأمَّةِ الذي هو مفهومٌ غربيٌّ مقترنٌ بالديمقراطيَّةِ، ومفهومِ الشورى الأرستقراطيَّةِ في الإسلامِ ، حيثُ يقولُ الكواكبيُّ: (وهذا القرآنُ الكريمُ مشحونٌ بتعاليمِ إماتةِ الاستبدادِ، وإحياءِ العدلِ، والتساوي حتّى في القصصِ منهُ، ومن جملتِها قولُ بلقيسَ ملكةُ سبأ من عربِ تُبَّعٍ تُخاطبُ أشرافَ قومِها﴿قالَتْ يا أيُّها الملأُ أفتوُني في أمريَ ما كُنتُ قاطعَةً أمراً حتّى تَشهَدُون۞ قالُواْ نحنُ أُولُواْ قُوَّةٍ وأُولُواْ بأسٍ شديدٍ والأمرُ إليكِ فانظرِي مَاذَا تأمُرِينَ۞﴾[6]

1) عبد الرحمن الكواكبيّ : **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** مصدر سابق ص٢٤
2) المصدر السابق ص١٥
3) القرآن الكريم ، سورة آل عمران، الجزء الرابع ، الآية ١٠٣
4) عبد الرحمن الكواكبيّ : **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** مصدر سابق ص٣٥
5) محمد جمال الطحان ، **الاستبداد وبدائله في فكر الكواكبيّ** ، دمشق ،منشورات اتحاد الكتاب العرب ، ١٩٩٢ ص ٣٦٢
6) القرآن الكريم سورة النمل ، الجزء التاسع الآية ٣١

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ثمَّ يُعقِّبُ الكواكبيُّ قائلاً :(فهذه القصَّةُ تُعلِّمُ كيفَ ينبغي أن يستشيرَ الملوكُ الملأَ أي أشرافَ الرعيَّةِ وألا يقطعوا أمراً إلاَّ برأيِهم ، وتشيرُ إلى لزومِ أن تُحفظَ القوَّةُ والبأسُ في يدِ الرعيَّةِ وأن يُخصَّصَ الملوكُ بالتنفيذِ فقط ، وأن يُكرَّموا بنسبِ الأمرِ إليهم توقيراً)[١]

كلُّ ذلكَ يعني حسبَ الكواكبيِّ أنَّ الملكَ يستمدُّ سلطانَهُ من الأمَّةِ المُمثَّلةِ في أهلِ الحلِّ والعقدِ، فالملكُ هو مُجرَّدُ وكيلٍ عن الأمَّةِ ، ولممثليها حقُّ نُصحِهِ، وتوجيهِهِ، وتقويمِهِ ، في سائرِ التصرُّفاتِ، وعزلِهِ إن أساءَ التصرُّفَ .

ولكنَّ الكواكبيَّ لم يحدِّدِ المعاييرَ اللازمَ توافرها في تلكَ الفئةِ ، والكيفيَّةَ الّتي يتمُّ بها انتقاؤُهُم وماهيَّةَ صلاحياتِهم ، واكتفى بالإشارةِ إلى (أنَّ الإسلامَ جاءَ محكِّماً لقواعدِ الحريَّةِ السياسيَّةِ المتوسطةِ بينَ الديمقراطيَّةِ، والأرستقراطيَّةِ) وأنَّ (الإسلاميَّةَ قد جعلَتْ أصولَ حكومتِها الشورى الأرستقراطيَّةَ ، أيْ شورى أهلِ الحلِّ والعقدِ في الأمَّةِ بعقولِهم، لا بسيوفِهم ، وجعلَ أصولَ إدارةِ الأمَّةِ التشريعَ الديمقراطيَّ أيِ الاشتراكيُّ)[٢]

لم ينجحِ الكواكبيُّ في التوفيقِ بينَ النظامِ السياسيِّ الإسلاميِّ (الشورى)، والنظامِ السياسيِّ الليبراليِّ (الديمقراطيِّ) ، فالشورى الّتي أرادَها الكواكبيُّ هيَ شورى أرستقراطيَّةٌ، أو شورى أشرافٍ تعزلُ العامَّةَ عن المشاركةِ في الحياةِ السياسيَّةِ ، وما الديمقراطيَّةُ الّتي وردَتْ في النصِ السابقِ سوى ديمقراطيَّةِ فئةٍ تذكِّرُنا بأحرارِ اليونانِ، وبالتالي لم يكنْ مفهومُ الديمقراطيَّةِ ذا مضمونٍ شعبيٍّ، أو غربيٍّ تنويريٍّ ، بلْ مضمونٌ مشتقٌّ بالأساسِ من التراثِ الإسلاميِّ ، فتحقيقُ الديمقراطيَّةِ أصلاً من منظورِ الكواكبيِّ ليسَ رهناً باختيارِ الشعبِ، و قدرتِهِ على تغييرِ السلطةِ ، بلْ ثمَّرةُ حكمةِ عقلاءِ الأمَّةِ على عنفِ الدهماءِ .

يمكنني إيجازُ ما توصَّلتُ إليهِ في هذا المطلبِ على النحوِ التالي:

منَ الملاحظِ أنَّ الروَّادَ الثلاثةَ ظلُّوا يميزونَ على الطريقةِ العتيقةِ بينَ السلطةِ، والرعيَّةِ ، بينَ من يَحكُمُ، ومن يُحكَمُ ، دونَ وعيٍ منهم بأنَّ السلطةَ في الدولةِ الحديثةِ قد أصبحَتْ جزءاً لا يتجزَّأُ من المجتمعِ الحديثِ...

إنَّ القراءةَ المتأنيةَ لما صاغَهُ الروَّادُ حولَ مسألةِ السلطةِ في الدولةِ ، تُفصِحُ عن مدى تعلُّقِهِم بالموروثِ الثقافيِّ الإسلاميِّ، ويتضحُ ذلكَ جليّاً من خلالِ إجماعِهِم على استدعاءِ مفهومِ الشورى، وإن اختلفوا حولَ بعضِ التفاصيلِ المتعلِّقةِ بها .

لقد كانَ تصوُّرُ الطهطاويِّ للسلطةِ مزيجاً من تصوُّرينِ متناقضينِ لَهـا، وهُما السلطةُ المُشخصنةُ المتمثلةُ بدعوتِهِ لما يعرفُ بالمستبدِّ العادلِ، والسلطةُ المؤسساتيَّةُ ـ الّتي تعرَّفَ عليها في الغربِ ـ والقائمةُ أساساً على استبدالِ العنصرِ المؤسساتيِّ بالعنصرِ الشخصيِّ في

---

1) عبد الرحمن الكواكبيّ : طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد مصدر سابق ص ٣٤
2) المصدر السابق ص ٣٦ ـ٣٧

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

إدارةِ دفةِ الحكمِ ، غيرَ أنَّ الطهطاويَّ حاولَ التوفيقَ بينَ هذينِ التصوُّرينِ ، فدعا إلى حصرِ السيادةِ بيدِ المستبدِّ العادلِ الذي لا تقيِّدُهُ سوى بعضِ القيودِ المعنويَّةِ، ودعا في الوقتِ نفسِهِ لإقامةِ المؤسساتِ الّتي تساندُهُ في إدارةِ دفةِ الحكمِ ، حيثُ تقومُ تلكَ المؤسَّساتُ بالمشاوراتِ، والمداولاتِ، وتقدِّمُ ذلك إلى وليِّ الأمرِ ليَبُتَّ فيهِ ، وبالمختصرِ المفيدِ: إنَّ الطهطاويَّ يدعو هنا إلى الشورى التقليديَّةِ، ولكن بلغةٍ عصريَّةٍ ، ولابدَّ من الإشارةِ هنا أيضاً إلى أنَّ الشورى الّتي أرادَها الطهطاويُّ هي شورى معلِّمةٌ، وليستْ مُلزمةً لوليِّ الأمرِ..

أمَّا بالنسبةِ للتونسيِّ فهوَ يلتقي معَ الطهطاويِّ في المبدأِ العامِّ أيْ حولَ صلاحيَّةِ الشورى الإسلاميَّةِ لتكونَ نظامَ حكمٍ صالحٍ للمجتمعاتِ الإسلاميَّةِ ، ولكنَّ الشورى الّتي أرادَها هي شورى ملزمةٌ لوليِّ الأمرِ ، ولكنَّ التونسيَّ كسابقِهِ حاولَ التوفيقَ أيضاً بينَ مبدأِ وحدةِ الإمامةِ الذي تلقَّفَهُ من التراثِ الفقهيِّ المتأخِّرِ ، والشورى الملزمةُ الّتي تلقَّفَها من التراثِ نفسِهِ والّتي اعتقدَ بتشابهِها مع الديمقراطيَّةِ الّتي عاينَها في الغربِ ، غيرَ أنَّ التونسيَّ لم يستطعِ التوصُّلَ إلى صيغةٍ واضحةٍ تَضبطُ العلاقةَ بينَ الإمامِ من جهةٍ، ومجلسِ الشورى من جهةٍ أخرى.

إنَّ المغالطةَ الكبرى الّتي وقعَ فيها التونسيُّ هي اعتقادُهُ بأنَّ الشورى الموجودةَ في التراثِ الفقهيِّ الإسلاميِّ تُشكِّلُ بديلاً يُعادلُ الديمقراطيَّةَ ، دونَ أن يلحظَ الفارقَ الجوهريَّ بينَهُما، والذي يكمُنُ بالضماناتِ الّتي توفِّرُها الديمقراطيَّةُ لتجنُّبِ الاستبدادِ وفي مقدّمتِها الصيغةُ الّتي عَجِزَ التونسيُّ عن تقديمِ تصوُّرٍ بديلٍ عنها في إطارِ حديثِهِ عن الشورى ، والمقصودُ هنا فصلُ السلطاتِ، وسيادةُ القانونِ، وضمانُ استقلالِ السلطةِ القضائيَّةِ، وتقريرُ رقابتِها على دستوريَّةِ القوانينِ ، وتقريرُ رقابةِ السلطةِ التشريعيَّةِ على تصرُّفاتِ السلطةِ التنفيذيَّةِ وإدارتِها ......الخ وبالتالي ظلَّ حديثُ التونسيِّ عن الشورى، ونظامِ الحُكمِ في المجتمعاتِ الإسلاميَّةِ حديثاً تعتورُهُ المفارقاتُ، والتناقضاتُ مع جهلِهِ، أو تجاهلِهِ لضرورةِ أن يكونَ هناكَ ضماناتٌ حقيقيَّةٌ تمنعُ تحوُّلَ الشورى إلى استبدادٍ.

ولعلَّ عبدَ الرحمنِ الكواكبيَّ كانَ أوسعَ أفقاً من سابقيهِ برفضِهِ فكرةَ السلطةِ المُشخصنةِ في إطارِ رفضِهِ للتراثِ الفقهيِّ المتأخِّرِ، غيرَ أنَّهُ حاولَ أن يوفِّقَ شأنُهُ في ذلكَ شأنَ سائرِ مفكري عصرِهِ ، بينَ الديمقراطيَّةِ، والشورى ، فقدَّمَ مفهوماً جديداً أطلقَ عليهِ اسمُ (الشورى الدستوريَّةُ)، والذي أكَّدَ فيهِ على أنَّ السيادةَ لابدَّ أن تكونَ للشعبِ في حينِ أن المشاركةَ السياسيَّةَ تقتصرُ على الأشرافِ ذوي العلمِ، والمعرفةِ ، وبذلكَ ظلَّ الغموضُ، والإبهامُ يعتري هذا المفهومَ عندَ الكواكبيِّ .

بإيجازٍ شديدٍ يمكنُني القولَ: إنَّ رؤيةَ روَّادِ النهضةِ لما ينبغي أن تكونَ عليهِ السلطةُ في مجتمعاتِهِم لم تكنْ أكثرَ من استعادةٍ رتيبةٍ، ومكرورةٍ لموضوعاتٍ فكريَّةٍ إسلاميَّةٍ تقليديَّةٍ ، وإنِّي أكادُ أجزمُ بأنَّ هذا الفكرَ لم يقدم شيئاً جديداً إلى نصوصِ فقهاءِ السياسةِ الشرعيَّةِ

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المعروفينَ (كالماورديِّ، والغزاليِّ، وأبو يعلى الفراءِ، وغيرِهم) بلْ زادوا الطينَ بِلَّةً مع محاولاتِ التضخيمِ الّتي لحِقَتْ بمفهومِ الشورى للارتقاءِ بهِ إلى مستوى النظامِ الديمقراطيِّ مع جهلِهم، أو تجاهلِهم للفروقِ الجوهريَّةِ بينَ المفهومينِ .

المطلبُ الثالثُ : حقوقُ المواطنينَ وحريَّاتُهُم من منظورِ الروَّادِ

لم يكنْ منَ السهلِ على الروَّادِ، وهم يتحدثونَ عن الدولةِ، والنظامِ السياسيِّ ــ والّتي تُشكِّلُ الحريَّةُ، والمساواةُ اللبنةَ الأساسيَّةَ في بنائِهما ــ أن ينقلوا مضمونَ الكلمةِ اللاتينيَّةِ (liberty) إلى عقولِ الشرقييِّنَ بحيثُ يجعلونَهُم يحسُّونَ بنبضِ المفهومِ، ومستوياتِه ، فمفهومُ الحريَّةِ – كما يُشيرُ بعضُ الباحثينَ في التراثِ الإسلاميِّ – لم يكنْ ينتمي فعلاً إلى نظامِ القيمِ في الثقافةِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ(*) ، حيثُ لم يتركِ الفكرُ الإسلاميُّ مكاناً لمفهومِ الحريَّةِ الّتي لم تكنْ تعني أكثرَ من الضدِّ القانونيِّ لمفهومِ العبوديَّةِ، بعكسِ مفهومِ العدلِ الذي احتلَّ مكانةً ساميةً في نظامِ القيمِ في الثقافةِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ، فهوَ أحدُ القيمتينِ الأساسيَّتينِ في نظامِ القيمِ عندَ المعتزلةِ الذينَ أطلقوا على أنفسِهم أهلَ العدلِ والتوحيدِ ، كما أنَّهُ احتلَّ موقعاً مهمَّاً في الأدبياتِ السلطانيَّةِ، ونصائحِ الملوكِ ، وإن لم يكنْ قيمةً مستقلَّةً بنفسِها بلْ مرتبطةً دائماً بقيمةٍ أخرى، وهيَ الطاعةُ بوصفِهما حقَّينِ مُتلازمينِ ، أيْ حقِّ الأميرِ في طاعةِ الرعيَّةِ لهُ ، وحقِّ الرعيَّةِ في عدلِ الأميرِ(١) .

لذلكَ آثرَ الروَّادُ ترجمةَ مفهومَيْ الحريَّةِ، والمساواةِ بالعدلِ، والإنصافِ الإسلاميَّينِ ، فعلى سبيلِ المثالِ يقولُ الطهطاويُّ (وما يسمُّونَهُ الحريَّةَ، ويرغبونَ فيهِ هو عينُ ما يطلقُ عليهِ عندَنا العدلُ، والإنصافُ ، وذلكَ لأنَّ معنى الحكمِ بالحريَّةِ هوَ إقامةُ التساوي في الأحكامِ والقوانينِ بحيثُ لا يجورُ الحاكمُ على إنسانٍ ، بلْ القوانينُ هي المعتبرةُ)(٢).

وأرى المعنى نفسهُ في قولِ التونسيِّ: (هل يمكنُنا اليومَ الحصولَ على الاستعدادِ المشارِ إليهِ دونَ تقدُّمٍ في المعارفِ، وأسبابِ العمرانِ المشاهدِ عندَ غيرِنا، وهل يتيسَّرُ ذلكَ دونَ تنظيماتٍ سياسيَّةٍ تناسبُ التنظيماتِ المشاهدةِ عندَ غيرِنا، والمؤسَّسةِ على دعامتَيْ العدلِ، والحريَّةِ ، الذينِ هما أصلٌ في شريعتِنا، ولا يخفى أنَّهما ملاكُ القوَّةِ، والاستقامةِ في جميعِ الممالكِ..)(٣)

---

*) المقصود بنظام القيم : جملة القيم المترابطة التي تشكل كلا واحدا يضفي على كل جزء من معناه ويعطيه بعده أو أبعاده ، في إطار تدرج معين تتسلسل فيه وفق منطق معين، و المقصود بالثقافة العربية الإسلامية الثقافة العالمة أو المدونة أو المكتوبة ،وتشتمل (الصيغة الفقهية الكلامية، والصيغة التي روجت لها الأدبيات السلطانية ونصائح الملوك ، والصيغة اليونانية الأصل) **للمزيد** محمد عابد الجابري : **قضايا في الفكر العربي المعاصر** ، بيروت ،مركز دراسات الوحدة العربية، ط١ ١٩٩٧ ص ٦٩ ـ ٧٠.

1) محمد عابد الجابري : **قضايا في الفكر العربي المعاصر** ، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ،ط١، ١٩٩٧ص ٣٧و٧٥ـ ٧٦ وكذلك عزت القرني : **العدالة والحريّة في فجر النهضة العربية الحديثة** مرجع سابق ص ٣١

2) رفاعة الطهطاويّ :**الأعمال الكاملة** ، الجزء الثاني (السياسة و الوطنية والتربية) ،مصدر سابق ص١٠٢

3) خير الدين التونسيّ ، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الأمم و الممالك** مصدر سابق ص ٩٥ ـ٩٦

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وكذلكَ عندَ الكواكبيِّ في قولِه: (إنَّ الإسلاميَّةَ مؤسَّسةٌ على أصولِ الحريَّةِ برفعِها كلَّ سيطرةٍ، وتحكُّمٍ ، بأمرِها بالعدلِ، والمساواةِ، والقسطِ، والإخاءِ ، بحضِّها على الإحسانِ، والتحابِ)[1]

إذاً :لقد رادفَ روّادُ النهضةِ بينَ مفهومَيْ العدلِ، والحريَّةِ دونَ أدنى وعيٍ منهم بأنَّ هذه المرادفةَ تشوبُها الكثيرُ من المغالطاتِ ، فالحديثُ عن المساواةِ في المواطنةِ مع ضمانِ الحريَّاتِ الأساسيَّةِ للمواطنينَ يقتضي الحديثَ عن نظامٍ ديمقراطيٍّ ، في حينِ أنَّ الحديثَ عن العدلِ يقتضي الحديثَ عن نظامٍ أرستقراطيٍّ يختلفُ تماماً عن النظامِ الديمقراطيِّ .

فالديمقراطيَّةُ كما نشأتْ في الغربِ تقومُ على الحريَّةِ، ومباشرتِها ، فضلاً عن إيمانِها بالمساواةِ بينَ الجميعِ في الحقوقِ أمامَ القانونِ ، وترى أنَّ هذهِ الحقوقَ والحريَّاتَ الفرديةِ (أيْ حريَّةَ التعبيرِ، والتجمعِ، والتملكِ، والأمنِ ...) هي حقوقٌ طبيعيَّةٌ ولدَتْ مع الأفرادِ ، وعليه فإنَّهُ من واجباتِ الحكومةِ أن تحميَها ، وأن تمتنعَ عن التدَّخُلِ في النشاطِ الاقتصاديِّ إلا في المجالاتِ الّتي لا يُمكنُ للأفرادِ القيامَ بها ، بيدَ أنَّ الاستنادَ إلى الحريَّةِ، والمساواةِ المطلقةِ يفضي إلى قيامِ ديمقراطيَّةٍ مباشرةٍ يُشاركُ فيها كلُّ الأفرادِ في الحكمِ ، إلا أنَّ نظاماً كهذا لم يعدْ ملائماً لحكمِ المجتمعاتِ كبيرةِ العددِ ، ممَّا جعلَ الديمقراطيَّةَ غيرَ المباشرةِ (النيابيَّةَ) هي السائدةُ ، حيثُ يختارُ الشعبُ ممثلينَ عنهُ ويمارسونَ السلطةَ باسمِه ، ولضمانِ عدمِ تسلُّطِ هؤلاءِ الممثّلينَ تمَّ الأخذُ بمبدأِ فصلِ السلطاتِ معَ الحفاظِ على مبدأِ سيادةِ القانونِ ضمانةً لمراعاةِ الحريَّاتِ والحقوقِ من قبلِ الحاكمينَ، والمحكومينَ على حدٍّ سواءٍ[2]

أمَّا العدلُ في الاصطلاحِ الإسلاميِّ كما كرَّستَهُ الثقافةُ الإسلاميَّةُ العالمةُ بصيغِها الثلاث (الصيغةِ الفقهيَّةِ الكلاميَّةِ ، والأدبيَّاتِ السلطانيَّةِ ، وكتبِ الفلسفةِ الإسلاميَّةِ) لا يعني المساواةَ بينَ كافةِ الناسِ ، بلْ (هو إنزالُ الناسِ منازلَهُم) ، ومنازلُ الناسِ في المجتمعِ العربيِّ الإسلاميِّ كانَتْ ثلاثةً(الأميرَ أوِ الخليفةَ ، الخاصَّةَ، العامَّةَ) وإنزالُ الناسِ منازلَهُم يقتضي التمييزَ بينَ هذهِ المنازلِ، وإقامةِ العدلِ بينَها، بإعطاءِ كلٍّ منها وظيفةً ، أمَّا وظيفةُ الأميرِ، فهَي أن يَحكُمَ ووظيفةُ العامَّةِ هي أن تطيعَ أمَّا الخاصَّةُ فوظيفتُها أن تضمنَ سكوتَ العامَّةِ، ورضاها أي الطاعةَ عن طيبِ خاطرٍ)[3]

إذاً خلاصةُ القولِ: إنَّ مفهومَ العدلِ في الثقافةِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ هو اللا مساواةُ في الحقوقِ، والواجباتِ بينَ الأفرادِ، أو الضدِّ القانونيِّ لمفهومَيْ الحريَّةِ، والمساواةِ ، ولعلَّ ذلكَ يُشكِّلُ الفارقَ الجوهريَّ بينَ النظامينِ السياسيَّينِ الإسلاميِّ، والليبراليِّ ، وهو فارقٌ لم ينتبهْ لهُ الروّادُ!

---

1)عبد الرحمن الكواكبيّ : **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** مصدر سابق ص٣٦ ـ٣٧
2) محمد حمد الجوهري ، **النظام السياسي الإسلامي و الفكر الليبرالي** ، القاهرة ،دار الفكر العربي ، ١٩٩٣ ص ٩ـ١٣
3) محمد عابد الجابري: **قضايا في الفكر المعاصر** مرجع سابق ص ٧٦

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أولاً : الحريَّةُ والمساواةُ والعدلُ في فكرِ رفاعة الطهطاويِّ :

يعدُّ حديثُ الطهطاويِّ عن الحريَّةِ، والمساواةِ من أنصعِ الأدلَّةِ، وأقواها على إيمانِهِ بالفكرِ الديمقراطيِّ الليبراليِّ ، والذي كانَ في عصرِهِ أكثرَ أنماطِ الفكرِ السياسيِّ تقدُّماً .

عرَّفَ الطهطاويُّ الحريَّةَ(بأنَّها رخصةُ العملِ المباحِ ، مِن دونِ مانعٍ غيرِ مباحٍ ، ولا معارضٍ محظورٍ)، ويزيدُ الطهطاويُّ على هذا التعريفِ(وبالجملةِ فحريَّةُ أهالي كلِّ مملكةٍ مُنحصرةٌ في كونِهِم لهم الحقُّ في أن يفعلوا المأذونَ شرعاً ، وأن لا يُكرَهُوا على فعلِ المحظورِ في مملكتِهِم ، فكلُّ عضوٍ من أعضاءِ جمعيةِ المملكةِ (ـ المجتمع) يرخصُ لهُ أن يتمتَّعَ بجميعِ مُباحاتِ المملكةِ ، فالتضييقُ عليهِ فيما يجوزُ لهُ فعلهُ ، دونَ وجهٍ مرعيٍّ ، يعدُّ حرماناً له من حقِّهِ ، فمن مَنَعَهُ من ذلكَ دونَ وجهِ حقٍّ ، سلبَ منهُ حقَّ تمتُّعِهِ المباحَ ، وبهذا كانَ مُتعدِّياً على حقوقِهِ، وأحكامِ وطنِهِ ، فحقوقُ جميعِ أهالي المملكةِ المتمدِّنةِ ترجعُ إلى الحريَّةِ، فتتَّصفُ المملكةُ بأنَّها متحصِّلةٌ على حريَّتِها ، ويتَّصفُ كلُّ فردٍ من أفرادِ الهيئةِ الاجتماعيَّةِ بأنَّهُ فردٌ حرٌّ ، يباحُ لهُ أن ينتقلَ من دارٍ إلى دارٍ من دونِ إكراهِ مُكرِهٍ وأن يتصرفَ كما يشاءُ في نفسِهِ، ووقتِهِ وشغلِهِ ، فلا يمنعُهُ من ذلكَ إلا المانعُ المحدودُ بالشرعِ، والسياسةِ مما تستدعيهِ أصولُ مملكتِهِ العادلةِ ......)[1]

وفي ظلِّ هذهِ الصياغةِ النظريَّةِ الَّتي اقتبسَها الطهطاويُّ من الفلسفةِ الليبراليَّةِ الغربيَّةِ نجدُ لهُ تقسيماً لنواحي الحريَّةِ ، وحديثاً عن فُروعِها ، يستحقُّ أن يقفَ الباحثُ عندهُ في تأمُّلٍ وإمعانٍ، حيثُ قسَّمَ الحريَّةَ إلى خمسةِ أقسامٍ، وشرحَها على النحوِ التاليْ :

١) الحريَّةُ الطبيعيَّةُ: وهيَ الَّتي خُلِقَتْ مع الإنسانِ ، وانطبعَ عليها (كالأكلِ، والشربِ، وغيرِها)، وهي لا تسبِّبُ ضرراً على الإنسانِ نفسِهِ ولا على أخوانِهِ .

٢) الحريَّةُ السلوكيَّةُ: الَّتي هي حسنُ السلوكِ، ومكارمُ الأخلاقِ ، وهيَ الوصفُ اللازمُ لكلِّ فردٍ من أفرادِ الجمعيَّةِ ، المستنتجُ من حكمِ العقلِ بما تقتضيهِ ذمَّةُ الإنسانِ، وتطمئنُ إليهِ نفسهُ في سلوكِهِ مع نفسِهِ، وحسنِ أخلاقِهِ مع غيرِهِ، وحديثُ الطهطاويِّ أنَّ هذهِ الحريَّةَ (مُستنتجةٌ من حكمِ العقلِ) حديثٌ ذو دلالةٍ كبيرةٍ يعكسُ عمقَ تأثُّرِهِ بالمصادرِ الفكريَّةِ الأوروبيَّةِ .

٣) الحريَّةُ الدينيَّةُ:وهيَ حريَّةُ العقيدةِ، والمذهبِ، والدينِ بشرطِ أن لا تخرجَ عن أصلِ الدينِ.

٤) الحريَّةُ المدنيَّةُ: وهيَ حقوقُ العبادِ، والأهالي الموجودينَ في مدينةٍ ، بعضُهُم على بعضٍ، فكأنَّ الهيئةَ الاجتماعيَّةَ المؤلفةَ من أهالي المملكةِ تضامنَتْ، وتواطأَتْ على

---

1) رفاعة الطهطاويّ :**الأعمال الكاملة** ، الجزء الثاني (السياسة و الوطنية والتربية) ،مصدر سابق من ص٤٧٣ـ ٤٧٤

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أداءِ حقوقِ بعضِهِم لبعضٍ ، وأنَّ كلَّ فردٍ من أفرادِهِم ضَمِنَ للباقِينَ أن يُساعدَهُم على فعلِهِم في كلِّ شيءٍ لا يخالفُ شريعةَ البلادِ .

٥) الحريَّةُ الدوليَّةُ(ـ السياسيَّةُ): وهي تأمينُ الدولةِ لكلِّ واحدٍ من أهاليَها على أملاكِهِ الشرعيَّةِ المرعيَّةِ ، وإجراءِ حريَّتِهِ الطبيعيَّةِ دونَ أن تتعدَّى عليهِ في شيءٍ منها ، فبهذا يُباحُ لكلِّ فردٍ من الأفرادِ أن يتصرَّفَ فيما يملكُهُ جميعَ التصرُّفاتِ الشرعيَّةِ)[1]

أمَّا حديثُ الطهطاويِّ عن المساواةِ ، فإنَّهُ كمثلِ حديثِهِ عن الحريَّةِ ، دليلٌ على عمقِ وعيِهِ والتزامِهِ بالفكرِ الليبراليِّ ، حيث يقولُ (وأمَّا التسويةُ بينَ أهالي الجمعيَّةِ ، فهي صفةٌ طبيعيَّةٌ في الإنسانِ تجعلُهُ في جميعِ الحقوقِ البلديَّةِ كإخوانِهِ ، وهيَ جامعةٌ للحريَّةِ المدنيَّةِ وحريَّةِ المُلكيَّةِ (ـ حريَّةُ التملُّكِ)، وذلك لأنَّ جميعَ الناسِ مشتركونَ في ذواتِهِم، وصفاتِهِم فكلٌّ منهُم ذو عينينِ، وأذنينِ، ويدينِ، وشمٍّ، وذوقٍ، ولمسٍ ، وكلٌّ منهم محتاجٌ إلى المعاشِ ، فبهذا كانوا جميعاً في مادَّةِ الحياةِ الدُّنيا على حدٍّ سواءَ ، ولهُم حقٌّ واحدٌ في استعمالِ الموادِ الَّتي تصونُ حياتَهُم ، فهم مستوونَ في ذلكَ ، لا رجحانَ لبعضِهِم على بعضٍ في ميزاتِ المعيشةِ) ثمَّ يستدركُ الطهطاويُّ أنَّ هناكَ فروقاً طبيعيَّةً بينَ البشرِ فيتابعُ قائلاً:(ولكن هذا التساوي بينَهُم ، إن أمعنَّا النظرَ فيهِ ، وجدناهُ أمراً نسبيًّا لا حقيقيًّا ،لأنَّ الحكمةَ الإلهيَّةَ ميَّزَتْ بعضَهُمْ على بعضٍ أزلاً، حيثُ منحَتِ البعضَ أوصافاً جليلةً لم تمنحها للبعضِ الآخرِ ، فبهذا تباينوا في الصفاتِ المعنويَّةِ، بلْ في الصفاتِ الطبيعيَّةِ ، كقوَّةِ البدنِ، وضعفِهِ) ثمَّ يتابعُ حديثَهُ عن المساواةِ مؤكِّداً أنَّ المساواةَ الَّتي يُريدُها هي مساواةٌ في الحقوقِ أمامَ القانونِ وليستْ مساواةً اجتماعيَّةً أو اقتصاديَّةً فيقولُ (مع أنَّ اللهَ تعالى فضَّلَ بعضَهُم على بعضٍ في الرزقِ ، فقد جعلَهُم في الأحكامِ مستوينَ ، لا فرقَ بينَ الرئيسِ والمرؤوسِ ، كما أمرَتْ بهِ، ودلَّتْ عليهِ سائرُ الكتبِ السماويَّةِ المنزلةِ على أنبيائِهِ عليهم الصلاةُ والسلامُ ، فليسَ للتسويةِ معنىً آخرَ إلا اشتراكُهُم في الأحكامِ ، بأنْ يكونوا فيها على حدٍّ سواء ، فحيثُ اشتركوا، واستووا في الصفاتِ الطبيعيَّةِ فلا يمكنُ أن تُرفعَ هذهِ التسويةُ من بينِهِم في الأحكامِ الوضعيَّةِ)[٢]

إذاً: من الواضحِ أنَّ الطهطاويَّ تبنَّى بشكلٍ كاملٍ مفهومَيْ الحريَّةِ، والمساواةِ كما قرَّرَتْهُما الفلسفةُ الليبراليَّةُ الغربيَّةُ .

أمَّا بالنسبةِ لمفهومِ العدلِ، فقد جعلَهُ الطهطاويُّ في كتابِهِ (تخليصُ الإبريز في رحلةِ باريس) وسيلةً، أو وسيطاً لتقديمِ مفهومِ الحريَّةِ ، وتشيرُ جميعُ نصوصِ ذلكَ الكتابِ إلى أنَّ رفاعةَ استخدمَ مفهومَ العدلِ بمعنى المساواةِ أمامَ القانونِ ، أما في كتبِهِ الأخرى كمناهجِ الألبابِ

1) رفاعة الطهطاويّ :**الأعمال الكاملة** ، الجزء الثاني (السياسة و الوطنية والتربية) ،مصدر سابق من ص٤٧٥- ٤٧٦
2) المصدر السابق ص ٤٧٦-٤٧٧

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

استخدمَ الطهطاويُّ تعريفاً واضحاً، ومحدَّداً للعدلِ، وهوَ وضعُ الأشياءِ في مواضعِها، وإعطاءُ كلِّ ذيْ حقٍّ حقَّهُ.

قد يعتقدُ البعضُ أنَّ هذا التعريفَ ينسجمُ مع حديثِهِ السابقِ عن الحريَّةِ، والمساواةِ ، ولكنَّ الطهطاويَّ يوردُ هذا التعريفَ في سياقِ حديثِهِ عن العلاقةِ بين الحاكمِ، والرعيَّةِ ليجعلَ العدلَ أساسَ تلكَ العلاقةِ حيثُ يقولُ: (فدأبُ الملكِ العاقلِ أن يتبصَّرَ في العواقبِ ، وأن يستحضرَ في دائمِ أوقاتِهِ، وفي حركاتِهِ، وسكناتِهِ ، أنَّ اللهَ سبحانَهُ، وتعالى اختارَهُ لرعايةِ الرعيَّةِ ، وجعلَهُ ملكاً عليهم لا مالكاً لهم ، وأنَّهُ تعالى خصَّهُ بمزايا جليلةٍ ، أوَّلُها أنَّهُ خليفةُ اللهِ في أرضِهِ على عبادِهِ، وقد أمرَ الجميعَ بالعدلِ والإحسانِ ، حيثُ قالَ جلَّ من قالَ ﴿ إنَّ اللهَ يأمرُ بالعدلِ والإحسانِ﴾، فمأموريَّةُ العدلِ أوَّلُ واجباتِ ولاةِ الأمورِ ، وهوَ وضعُ الأشياءِ في مواضعِها وإعطاءُ كلِّ ذي حقٍّ حقَّهُ)[1]

إذاً إنَّ الطهطاويَّ عادَ ليتبنَّى العدلَ كما كرَّستهُ الثقافةُ الإسلاميَّةُ ، فهوَ يؤكِّدُ في النصِ السابقِ أنَّ العدلَ من واجباتِ الحكَّامِ، وهو التصوُّرُ الذي كرَّستهُ الأدبيَّاتُ السلطانيَّةُ كما أسلفتُ الذكرَ، وكأنَّ الطهطاويَّ قد نسفَ بجرَّةِ قلمٍ حديثَهُ عن المساواةِ ،والحريَّةِ ، فلم يتحدثْ عن الدستورِ الذي يضمنُ تلكَ الحريَّاتِ، ويصونُها، بلْ تحدَّثَ عن عدلِ الأميرِ الذي يستمدُّ سيادتَهُ منَ اللهِ!

ثانياً الحريَّةُ والعدلُ في فكرِ التونسيِّ:

ذكرْتُ سابقاً أنَّ التونسيَّ رادفَ بينَ مفهومَيْ العدلِ والحريَّةِ فهُما يُذكرانِ معاً في أوَّلِ ذكرٍ للتنظيماتِ الأوروبيَّةِ ، وإليهما يُرجعُ التونسيُّ حُسنَ الإمارةِ ، وتمدُّنَ الأمَمِ الغربيَّةِ حيثُ يقولُ التونسيُّ :(هل يُمكنُنا اليومَ الحصولُ على الاستعدادِ المشارِ إليهِ (الحربي) اللازمِ لدفعِ خطرِ أوروبَّا ، دونَ تقدمٍ في المعارفِ، وأسبابِ العمرانِ المشاهدةِ عندَ غيرِنا ، وهل يتيسَّرُ ذلكَ دونَ إجراءِ تنظيماتٍ سياسيَّةٍ تُناسبُ التنظيماتِ الَّتي نشاهدُها عندَ غيرِنا المؤسَّسةَ على دعامتَيْ العدلِ، والحريَّةِ ، الذينِ هُما أصلانِ في شريعتِنا ، ولا يخفى أنَّهما ملاكُ القوَّةِ، والاستقامةِ في جميعِ الممالكِ)[2]

ولكنَّ السؤالَ المطروحَ هنا ، ما هيَ طبيعةُ العلاقةِ بينَ الحريَّةِ، والعدلِ؟ وما هيَ طبيعةُ علاقتِهما بالتنظيماتِ؟

صحيحٌ أنَّ النصَّ السابقَ يجعلُ الحريَّةَ، والعدلَ كليهما أساساً للتنظيماتِ ، ولكنَّ الاتجاهَ العامَّ لطرائقِ التعبيرِ عندَ التونسيِّ ينبِّئُ أنَّ العدلَ هوَ أساسُ التنظيماتِ، والحريَّةُ من نتائجِها ، ولا عجبَ بعدَ ذلكَ أن نراهُ يتحدَّثُ عن كمالِ الحريَّةِ المؤسَّسةِ على العدلِ، حيثُ يقولُ: (وبهذهِ

---

1) رفاعة الطهطاويّ :**الأعمال الكاملة**، الجزء الأول (التمدن و الحضارة والعمران) مصدر السابق ص ٥٢١

2) خير الدين التونسيّ ، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الأمم و الممالك** مصدر سابق ص ٩٥ -٩٦

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الأصولِ قوامُ السعادةِ الدنيويَّةِ المربيَّةِ للهمَّةِ الإنسانيَّةِ، وكمالُ الحريَّةِ المؤسَّسةِ على العــدلِ، وحسنِ نظامِ الجماعة)[1]

عرَّفَ التونسيُّ الحريَّةَ بأنَّها(لفظٌ يُطلقُ في عُرفِ الأوروبيِّينَ بإزاءِ معنيين. وهمــا الحريَّــةُ الشخصيَّةُ، والحريَّةُ السياسيَّةُ ، فالحريَّةُ الشخصيَّةُ هي إطلاقُ تصرُّفِ الإنســانِ فــي ذاتــه، وكسبِهِ مع أمنِهِ على نفسِهِ، وعرضِهِ، ومالِهِ، ومساواتِهِ لأبناءِ جنسِهِ لدى الحكمِ ، بحيــثُ إنَّ الإنسانَ لا يخشى هزيمةً في ذاتِهِ، ولا في سائرِ حقوقِهِ ، ولا يُحكَمُ عليهِ بشــيءٍ لا تقتضــيهُ قوانينُ البلادِ المقرَّرةِ لدى المجالسِ .)[2] ، ولكنَّ التونسيَّ عادَ، وأكَّدَ أنَّ الحريَّــةَ الشخصــيَّةَ المشروحةَ أعلاهُ (والَّتي تنصُّ على حفظِ حقوقِ الإنسانِ في نفسِهِ، وعرضِــهِ، ومالِــهِ) قــد اعتبرَتْها الشريعةُ الإسلاميَّةُ من منطلقِ جلبِ المصالحِ، ودرءِ المفاسدِ اعتباراً كليَّاً [3].

أمَّا بالنسبةِ للحريَّةِ السياسيَّةِ، فعرَّفها التونسيُّ :(بأنَّها تطلبُ الرعايا التداخلَ فــي السياســاتِ المَلَكيَّةِ ، والمباحثةِ فيما هو الأصلحُ للمملكةِ على نحوِ مــا أشــيرَ إليــهِ بقــولِ عمــرَ بــنِ الخطابِ(ﷺ) من رأى منكم فيَّ اعوجاجاً فليقوِّمْهُ ، ويعني انحرافاً في سياستِهِ الأمَّةَ، وسيرتَهُ معاً) ويضيفُ التونسيُّ إلى تلكَ الحرياتِ ما يسميِّهِ (حريَّةَ المطبعةِ) الَّتي تسمَّى في أيَّامنا هذهِ (حريَّةَ الرأيِ والتعبيرِ والنشرِ) ويقولُ التونسيُّ عنها (وهيَ أن لا يمنعُ أحدٌ منهم أن يكتبَ ما يظهرُ لهُ من المصالحِ في الكتبِ، والجرنالاتِ(ـ الصحف) الَّتي تطلِّــعُ عليهــا العامَّــةُ ، أو يعرضُ ذلكَ على الدولةِ، والمجالسِ، ولو تضمنَ الاعتراضَ على سيرتِها) [4]

ولكنَّ التونسيَّ وبالرغمِ من تأكيدِهِ أنَّ الحريَّةَ هي غريزةٌ في أهلِ الإسلامِ ، عادَ ليؤكِّــدَ بــأنَّ للحريَّةِ حدوداً، وشروطاً لكي تُمنحَ للرعايا ، حيثُ يقولُ، وهوَ يتحدَّثُ عن حريَّــةِ المطبعــةِ: (بأنَّ بعضَ الممالكِ نالَتْها دونَ البعضِ الآخرِ) وذلكَ مردُّهُ باعتقادِ التونسيِّ إلــى أنَّ(أحــوالَ الممالكِ متفاوتةٌ بتفاوتِ مقاصدِ رعاياها ، فإن كانَ الرعايا يرمونَ فقط إلى صلاحِ المملكةِ ، حينئذٍ يتسنَّى للملوكِ إعطاءُ الحريَّةِ ، أمَّا إذا كانَ الباعثُ على المناضــلةِ فــرطُ التعصُّــبِ، والحميَّةِ ، ممَّا يؤدِّي إلى الافتراقِ أحزاباً ، كأنْ يرمي بعضُها مثلاً إلى قلبِ نظامِ الدولــةِ، أو تغييرِ العائلةِ المالكةِ عند ذلكَ استباحَ (ـ جاز) للملوكِ الامتناعُ عن إعطاءِ تمامِ الحريَّةِ)[5]

وفيما يخصُّ الحريَّةَ السياسيَّةَ، فإنَّها كما يعتقدُ لا يجوزُ أن تكــونَ فرصــةً(لتشــتيتِ الآراءِ، وحصولِ الهرجِ) ومن هنا كانَتِ الحكمةُ في انتخابِ نوَّابٍ يقومونَ مقامَ الأهالي بدلَ إعطــاءِ الحريَّةِ السياسيَّةِ للجميعِ كما يرى التونسيُّ أيضاً(أنَّهُ من الواجبِ على مؤسِّسِ أصولِ الحريَّةِ

1) خير الدين التونسيّ **أقوم المسالك في معرفة أحوال الأمم و الممالك** ،مصدر سابق ص٢٠٩
2) المصدر السابق ص٢٠٧
3) المصدر السابق ص ٢٢٤
4) المصدر السابق ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨
5) المصدر سابق ص ٢٠٩

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

السياسيَّةِ اعتبارُ حالِ السكَّانِ، ومقدارِ تقدُّمِهم في المعارفِ وبذلك يعرفُ متى يُسوَّغُ إعطاءَ الحريَّةِ التامَّةِ، ومتى لا يُسوَّغُ ،ومتى يعمَّمُ المقدارَ المعطى على سائرِ السكَّانِ، ومتى يُخصُّ بمن قامَتْ بِهِ شروطٌ معتبرةٌ وذلكَ بحسبِ نموِّ أسبابِ التمدُّنِ شيئاً فشيئاً)[١]

من الملاحظِ إذاً أن الشروطَ القاسيةَ الّتي وضعَها التونسيُّ على الحريَّاتِ قد أفرغَتِ الحريَّةَ من مضمونِها الحقيقيِّ ! ، فمن الواضحِ أنَّ إطلاقَ الحريَّاتِ باتَ مُستحيلاً في الإمبراطوريَّةِ العثمانيَّةِ الّتي كانَ يتحدَّثُ عنها في ضوءِ الشروطِ الّتي أكَّدَ عليها ، وعلينا أن نعيَ جيداً أنَّ التونسيَّ أرادَ إعطاءَ الحريَّةِ (لمن قامَتْ بِهِ شروطٌ معتبرةٌ) أيْ لنخبةٍ اجتماعيَّةٍ خاصَّةٍ، وهي نخبةُ أهلِ الحلِّ والعقدِ الّتي أشرْتُ إليها سابقاً.

ثالثاً :العدلُ والحريَّةُ والمساواةُ في فكرِ الكواكبيِّ :

بخلافِ الطهطاويِّ الذي أقتبسَ مفاهيمَ الحريَّةِ، والمساواةِ كما هيَ من الفكرِ الليبراليِّ ، فبقيَتْ غريبةً عن السياقِ العامِّ لتفكيرِهِ ، والتونسيُّ الذي وضعَ حدوداً صارمةً على الحريَّاتِ بحيثُ أفرغَها من مضمونِها الحقيقيِّ ، جاءَتْ محاولةُ الكواكبيِّ مختلفةً تمامَ الاختلافِ عمَّا قدَّمَهُ هذانِ الرائدانِ ، حيثُ قدَّمَ الكواكبيُّ مفاهيمَ الحريَّةِ والعدلِ والمساواةِ كحقوقٍ عامَّةٍ للأفرادِ، وكبدائلَ عامَّةٍ للاستبداد .

صوَّرَ الكواكبيُّ الاستبدادَ كنظامٍ اجتماعيٍّ، وسياسيٍّ تراتبيٍّ ، يتربَّعُ في قمَّتِهِ المستبدُّ، ثمَّ أعوانُهُ الذينَ أسماهُم (المُمجِّدين)، وهذه الفئةُ تضمُّ ثلاثَ هيئاتٍ هيَ هيئةُ الأصلاءِ(النبلاءِ)، وهيئةُ المعمَّمينَ (رجالُ الدينِ الفاسدينَ)، وهيئةُ الأثرياءِ .

طالبَ الكواكبيُّ بالمساواةِ ليضربَ بها بالدرجةِ الأولى هيئةَ الأصلاءِ، والذين هم جماعةٌ من الناسِ تميَّزوا عن غيرِهِم بغيرِ حقٍّ، كما وضعَ الحريَّةَ، ولاسيَّما حريَّةُ التفكيرِ الدينيِّ في مقابلِ استبدادِ المتعممينَ ، وفي مقابلِ استبدادِ الأثرياءِ طرحَ الكواكبيُّ العدالةَ الاقتصاديَّةَ أمَّا الشورى الدستوريَّةَ، فهي بديلُ الاستبدادِ السياسيِّ وبفضلِها تتحققُ المساواةُ، والعدالةُ، والحريَّةُ .

رادفَ الكواكبيُّ في البدايةِ بينَ العدلِ، والمساواةِ ، مُعتمداً على تأويلِ بعضِ النصوصِ الدينيَّةِ حيثُ يقولُ: (الأغربُ من هذا وذاكَ أنَّهُم جعلوا للفظةِ العدلِ معنىً عرفياً، وهو الحكمُ بمقتضى ما قالَهُ الفقهاءُ ، حتّى أصبحَتْ لفظةُ العدلِ لا تدلُّ على غيرِ هذا المعنى ، مع أنَّ العدلَ لغةً هو التسويَّةُ ، فالعدلُ بينَ الناسِ هو التسويَّةُ بينَهم، وهذا مرادُ الآيةِ **﴿إنَّ اللهَ يأمرُ بالعدلِ﴾**، وكذلكَ القصاصُ **﴿ولكم في القصاصِ حياةٌ﴾** المتواردةِ مُطلقاً لا المعاقبةِ بالمثلِ فقط كما يتبادرُ في أذهانِ الأسراءِ الذينَ لا يعرفونَ للتساوي معنىً آخرَ غيرَ الوقوفِ بينَ يديِّ القضاءِ)[٢]

---

1) خير الدين التونسي : **أقوم المسالك في معرفة أحوال الأمم و الممالك** ،مصدر سابق ص ١٥٨

2) عبد الرحمن الكواكبي : **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** مصدر سابق ص٣٥

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

إذاً: إنَّ العدلَ هو المساواةُ المطلقةُ من منظورِ الكواكبيِّ ، وليسَتْ المساواةُ أمامَ القانونِ، أو القضاءِ كما يوضِّحُ النصُّ السابق.

وفي نصوصٍ أخرى عادَ الكواكبيُّ ليؤكِّدَ هذه الفكرةَ أيْ فكرةَ العدالةِ المطلقةِ، أو المساواةِ المطلقةِ بينَ الأفرادِ على الرغمِ من إدراكِه بأنَّ هناكَ فروقاً، أو ميزاتٍ يستطيعُ الفردُ تحصيلَها بجهدِه الخاصِّ ، لكنَّ الكواكبيَّ يدعو أيضاً إلى تقليلِ تلكَ الفروقِ قدرَ الإمكانِ ، حيثُ يقولُ:(نعم لا يقتضي أن يتساوى العالمُ الذي صرفَ زهوةَ حياتِه في تحصيلِ العلمِ النافعِ، أو الصنعةِ المفيدةِ بذلكَ الجاهلِ النائمِ في ظلِّ الحائطِ ، ولكنَّ العدالةَ تقتضي غيرَ ذلكَ التفاوت، بلْ تقتضي الإنسانيَّةُ أن يأخذَ الراقي بيدِ السافلِ، فيقرِّبُهُ من منزلتِه ليقاربَهُ في معيشتِه ويعينَهُ على الاستقلالِ في حياتِه........)[1] من الواضحِ أنَّ ما يدعو إليهِ الكواكبيُّ هوَ مجتمعٌ مفرطٌ في المثاليَّةِ والأخلاقِ ، مجتمعٌ من الأفرادِ تزولُ فيه جميعُ الفروقِ الاجتماعيَّةِ !

وكذلكَ على الصعيدِ الاقتصاديِّ سعى الكواكبيُّ إلى ترويجِ هذه الفكرةِ الأخلاقيَّةِ (فكرةِ المساواةِ المطلقةِ) عندما دعا إلى تقليلِ التفاوتِ الاقتصاديِّ بينَ البشرِ حيثُ يقولُ:(فالعدالةُ المطلقةُ تقتضي أن يؤخذَ قسمٌ من مالِ الأغنياءِ، ويُردُّ على الفقراءِ ، بحيثُ يحصلُ التعديلُ، ولا يموتُ النشاطُ للعملِ ، وهذه القاعدةُ يتمنَّى ما هوَ من نوعِها أغلبُ العالمِ المتمدِّنِ الإفرنجيِّ، وتسعى وراءَها الآنَ جمعياتٌ منهُمْ منتظمةٌ مكوَّنةٌ من ملايينِ البشرِ ، وهذه الجمعيَّاتُ تقصدُ حصولَ التساوي أو التقاربِ في الحقوقِ، والحالةِ المعاشيَّةِ بينَ البشرِ ، وتسعى ضدَّ الاستبدادِ الماليِّ فتطلبُ أن تكونَ الأراضي، والأملاكُ الثابتةُ، وآلاتُ المعاملِ الصناعيَّةِ الكبيرةِ مشتركةَ الشيوعِ بينَ عامَّةِ الأمَّةِ)[2]

إذاً يُمكنُني القولُ بأنَّ مفهومَ العدلِ عند الكواكبيِّ والذي يُشيرُ إلى المساواةِ المطلقةِ في الحقوقِ، والواجباتِ، وفي الحالةِ المعاشيَّةِ بينَ مختلفِ المواطنينَ كانَ مفهوماً طوباويَّاً ومغرقاً في المثاليَّةِ ، إذ أنَّهُ جعلَ الأخلاقَ الأساسَ الذي يحدِّدُ علاقةَ الإنسانِ بذاتِه، وبعائلتِه ،وبقومِه وبالإنسانيَّةِ جمعاءَ، وهوَ أمرٌ يصعبُ فرضُهُ على مجتمعٍ إنسانيٍّ.

أمَّا بالنسبةِ للحريَّةِ، فقد عرَّفَها الكواكبيُّ بقولِه: (هيَ أن يكونَ الإنسانُ مُختاراً في قولِه وفعلِه ولا يعترضُهُ مانعٌ ظالمٌ)[3].

وتتعدَّدُ فروعُ الحريَّةِ لديهِ من حريَّةِ التعبيرِ إلى حريَّةِ الاعتقادِ، والعلاقاتِ، وحقوقِ التملُّكِ حيثُ يقولُ :(ومن فروعِ الحريَّةِ تساوي الحقوقِ، ومحاسبةُ الحكامِ باعتبارِ أنَّهُمْ وكلاءَ ، وعدمُ الرهبةِ في المطالبةِ، وبذلُ النصيحةِ ، ومنها حريَّةُ التعلُّمِ، وحريَّةُ الخطابةِ، والمطبوعاتِ

1) عبد الرحمن الكواكبيّ : طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد ص٦٢-٦٤
2) المصدر السابق ص٦٥
3) عبد الرحمن الكواكبيّ : أم القرى ، مصدر سابق ، ص ٣٢

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وحريَّةُ المباحثاتِ العلميَّةِ، ومنها العدالةُ بأسرِها حتّى لا يخشى الإنسانُ من ظالمٍ، أو غاصبٍ، أو غدّارٍ مغتالٍ، ومنها الأمنُ على العلمِ واستثمّارُهُ فالحريَّةُ هـيَ روحُ الـدينِ ...)[1] إلا أنَّ الحريَّةَ الّتي يعنيها في جلِّ إشارتِهِ هي حريَّةُ التفكيرِ والتعبيرِ حيثُ يقولُ :(من أقـبحِ أنـواعِ الاستبدادِ، استبدادُ الجهلِ على العلمِ ، واستبدادُ النفسِ على العقلِ ، وذلكَ لأنَّ اللهَ جلّت نعمـةُ خلقَ الإنسانَ حُرّاً قائدُهُ عقلُهُ ففكَّرَ، وأبى إلاّ أن يكونَ عبداً قائدُهُ الجهلُ)[2] وكذلكَ قولُهُ(لمـا كانَ ضبطُ أخلاقِ الطبقاتِ العليا من أهمِّ الأمورِ، أطلقَتِ الأممُ الحرَّةُ حريَّةَ الخطابةِ، والتأليفِ، والمطبوعاتِ مستثنيةً القذفَ فقط ، ورأتْ أنَّ تحمُّلَ مضرةِ الفوضى في ذلكَ خيرٌ من التقييدِ ، لأنَّهُ لا مانعَ للحكامِ أن يجعلوا الشعرةَ من التقييدِ سلسلةً من حديدٍ ، يخنقونَ بها عدوَّتَهُم الحريَّةَ وقد حمى القرآنُ هذه القاعدةَ بقولِهِ الكريمِ :**﴿ولا يضارُّ كاتبٌ ولا شهيدٌ﴾**)[3]

ولكنَّ حريَّةَ التفكيرِ الّتي يطالبُ بها الكواكبيُّ ، يجبُ ألاَّ تكونَ حريَّةً مطلقةً من كلِّ قيدٍ، بـلْ يجبُ أن تكونَ ملتزمةً بأصولِ الشريعةِ الإسلاميَّةِ فقطْ إطاراً لها ، وهذا ما يمكنُ ملاحظتُهُ من خلالِ الشروطِ الّتي حددَّها الكواكبيُّ وأكَّدَ على ضرورةِ توافرِها في العالِمِ (أنَّ يكونَ صاحبَ عقلٍ فطريٍّ سليمٍ ، لم يُفسدْ ذهنَهُ بالمنطقِ، والجدلِ التعليميينِ، والفلسفةِ اليونانيَّةِ، والإلهيـاتِ الفيثاغورثيَّةِ ، وبأبحاثِ الكلامِ، وعقائدِ الحكماءِ ، ونزعاتِ المعتزلةِ ، وإغراباتِ الصـوفيَّةِ، وتشديداتِ الخوارجِ ، وتخريجاتِ الفقهاءِ المدلسينَ ، وحشوياتِ الموسويينِ وتزويقاتِ المرائينَ وتحريفاتِ المدلسينَ (مرحـــى))[4] ...!

وهنا يمكنُني التساؤلَ ما الذي أبقاهُ الكواكبيُّ للعالِمِ وهو من" سراةِ الأمَّةِ " كما يقولُ الكواكبيُّ ؟ لم يبقِ لهُ سوى ظاهرِ الشرعِ ،والواجباتِ الخمسةِ ، فمنَ الواضحِ هنـا أنَّ الكـواكبيَّ يسـدُّ الطريقَ أمامَ العقلِ، والاجتهادِ ، فعن أيِ حريَّةِ التفكيرِ يتحدثُ الكواكبيُّ ؟!

ولستُ بحاجةٍ إلى أن أدللَ هنا على تناقضِ الكواكبيِّ مع نفسهِ عندما عـادَ ليقـولَ (ترتعـدُ فرائصُ المستبدِ من علومِ الحياةِ مثلَ الحكمةِ النظريَّةِ، والفلسفةِ العقليَّةِ، وطبـائعِ الاجتمـاعِ، والسياسةِ المدنيَّةِ، والتاريخِ المفصَّلِ، والخطابةِ الأدبيَّةِ، ونحوِ ذلكَ من العلومِ الّتي تُكَبِّرُ النفوسَ وتُوسّعُ العقولَ)[5]

عموماً يمكنُني القولَ إنَّ بدائلَ الكواكبيِّ (الحريَّةُ، والعدالةُ، والمساواةُ) والّتي تُشكِّلُ حقـوقَ المواطنِ في ظلِّ الشورى الدستوريَّةِ ــ كما أسماها ــ اعتمدَتْ على وصفٍ أخلاقيٍّ أكثرَ منها على تحليلٍ موضوعيٍّ ، فقد حَمَلَ الكواكبيُّ على الاستبدادِ استناداً إلى تقييمٍ أخلاقيٍّ مما جعلهُ

---

1) عبد الرحمن الكواكبيَ : أم القرى ، المصدر سابق ، نفس الصفحة
2) عبد الرحمن الكواكبيَ طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد مصدر سابق ص ٢٧
3) المصدر سابق نفسه ص٧٧
4) عبد الرحمن الكواكبيَ : أم القرى ، مصدر سابق ص ١١٧- ١١٨
5) عبد الرحمن الكواكبيَ : طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد مصدر سابق ص ٤٤

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يدينُهُ بكلماتِ رنَّانةِ وأسلوبِ خطابيٍّ جميلٍ يبتعدُ كثيراً عن التحليلِ الموضــوعيِّ المتــأني ، وبالتالي كانَتْ بدائلُهُ أقربَ إلى المُثلِ الأخلاقيَّةِ الإسلاميَّةِ منها إلى الواقعِ .

كما قد يُؤخَذُ عليهِ أنَّهُ يجذبُ ما يناقشُهُ لصالحِ فكرٍ منجزٍ يتمثَّلُ في مبادئِ العقيدةِ الإســلاميّة، والّتي حاولَ أنْ يوفِّقَ بينَها، وبينَ أحدثِ ما توصَّلَ إليهِ الفكرُ في عصرِهِ، وهوَ أمرٌ وسمَ مُعظمَ نصوصِهِ بسمةِ التناقضِ.

والخلاصةُ العامَّةُ الّتي يُمكنُني أن أسوقَها في نهايةِ هذا المطلبِ هيَ ما يلي :

ممَّا لا شكَّ فيهِ أنَّ الفكرَ الليبراليَّ الغربيَّ قد تركَ أثراً واضحاً ومتبايناً فــي الأطروحــاتِ الفكريَّةِ للروّادِ الثلاثةِ ، ولاسيَّما في موضوعِ حقوقِ المواطنِ، وحرياتِه ، فلــيسَ باســتطاعةِ المطالعِ للمؤلَّفاتِ الفكريَّةِ الّتي تعودُ لرفاعةَ الطهطاويِّ أن يعثرَ على فــروقٍ واضــحةٍ بــينَ حديثِ الطهطاويِّ عن تلكَ الحقوقِ، والحريَّاتِ، وبينَ ما قرَّرَتهُ الفلسفةُ الليبراليَّةُ المتأثرِ بها ، غيرَ أنَّ الطهطاويَّ استخدمَ مفاهيمَ الحريَّةِ، والمساواةِ اللتينِ تشكِّلانِ الأساسَ الذي تتفرَّعُ عنهُ حقوقُ المواطنِ وحريَّاتُهُ جنباً إلى جنبٍ مع مفهومِ العدلِ الإسلاميِّ الذي يتناقضُ معَها والــذي يشكِّلُ الأساسَ الذيَ قامَتْ عليهِ إيديولوجيَّةُ النظامِ السياسيِّ الإسلاميِّ بما يتضمَّنُهُ من معــاني اللامساواةِ في الحقوقِ، والواجباتِ بينَ الفئاتِ، والمواقعِ الاجتماعيَّةِ المختلفةِ ، وفي ضوءِ هذه المفارقةِ بقيَ حديثُ الطهطاويِّ عن حقوقِ المواطنِ غيرَ ذي معنىً، بلْ وغريباً عن الســياقِ الفكريِّ الذي قدَّمَهُ الطهطاويُّ عندَ حديثِهِ عن السلطةِ والمجتمع ، ولِي هُنا أن أتساءلَ ما الفائدةُ المرجوَّةُ من تمتُّعِ المواطنينَ بحقوقِهم في مجتمــعٍ مغلــقٍ(*) وســلطةٍ اســتبداديَّةٍ روَّجَ لهــا الطهطاويُّ في كتاباتِهِ؟ وما الذي يضمنُ عدمَ تعدِّي السلطةِ على تلكَ الحقوقِ؟

لقد تَواصلَتْ عمليَّةُ إهدارِ الفواصلِ، والحدودِ بينَ مفهومَيْ العــدلِ، والحريَّــةِ فــي كتابــاتِ التونسيِّ في إطارِ خلطه بينَ الشورى، والديمقراطيَّةِ .

لقد كانَ التونسيُّ مُدركاً تماماً عندَ حديثِهِ عن الدولةِ، ونظامِ الحكمِ فيها كما شاهدَها في الغربِ أنَّ الحريَّةَ تُشكِّلُ الأساسَ المعنويَّ الذي بُنِيَتْ عليهِ الدولةُ هناكَ ، غيرَ أنَّهُ التفَّ علــى هــذه الحقيقةِ عندَ حديثِهِ عن الدولةِ في مجتمعِهِ ، فجعلَ العدلَ أساساً للنظامِ، والحريَّةَ من تجلِّياتِهِ ، وانتهى بِهِ المطافُ بعدَ أن استعرضَ مشكلةَ إطلاقِ الحريَّاتِ العامَّةِ إلى القولِ بــأنَّ الحريَّــةَ يجبُ أن تُعطى فقط لأهلِ الحلِّ والعقدِ القادرينَ على المشاركةِ السياسيَّةِ دونَ الجميعِ ....!

---

*) المجتمع المغلق : هو مجتمعٌ نموذجي ثابت تسيطر فيه المحرمات بشكل صارم على كل وجوه الحياة، ويكون دور الفرد فيه مرسوماً مسبقاً لا يمسه التبديل ، ونقضيه هو المجتمع المفتوح حيث التغيير الاجتماعيّ مستمر وفيه يكافح كل فرد كي يرقى بمستواه الاجتماعيّ وينافس ليأخذ مكان غيره ،الأمر الذي يؤدي إلى ظهور ظواهر اجتماعيّة على قدر كبير من الأهمية كالتنافس الاقتصـاديّ و الصراع الطبقي وغيرها للمزيد انظر فؤاد محمود ناصيف خير بك : **من الإبستمولوجيا إلى المجتمع (التاريخانية و المجتمع المفتوح عند بوبر)** ، دمشق ، وزارة الثقافة، ٢٠٠٢ ص ٢٣٨

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وبذلكَ يكونُ التونسيُّ قد أفرغَ الحريَّةَ من مضمونِها الحقيقيِّ أيْ من مضمونِها الذي يُفيدُ في بناءِ الإنسانِ بوصفِهِ عضواً فاعلاً في المجتمعِ، والدولةِ أي بوصفِهِ مواطناً بالحقيقةِ، لا بالمجازِ...

أمَّا بالنسبةِ لعبدِ الرحمنِ الكواكبيِّ فقد كانَ خطابُهُ مختلفاً تماماً ، فهو لم يلجأ إلى مفهومِ العدلِ الذي يُفيدُ التراتبيَّةَ في المجتمعِ، بلْ على العكسِ من ذلكَ ، حيثُ طرحَ العدلَ، والحريَّةَ، والمساواةَ، كبدائلَ عامَّةٍ للاستبدادِ، وكحقوقٍ عامَّةٍ للمواطنينَ في ظلِّ الشورى الدستوريَّةِ .

طالبَ الكواكبيُّ بالحريَّةِ، ولاسيَّما حريَّةُ التفكيرِ، والاعتقادِ ليتخلصَ من الاستلابِ الفكريِّ الذي تمارسُهُ هيئةُ المُتعمِّمينَ على البسطاءِ ، وطالبَ بالمساواةِ ليضربَ بها هيئةَ الأصلاءِ الذين تميَّزوا عن غيرِهِم بغيرِ حقٍّ ، كما طالبَ بالعدالةِ الّتي أصبحَتْ رديفاً للمساواةِ ليمسَّ بها هيئةَ الأثرياءِ ، وكانَ ذلكَ بعدَ أن صوَّرَ الاستبدادَ كنظامٍ شاملٍ يصدرُ عن الهيئاتِ الثلاثِ السابقةِ الّتي تُعينُ المستبدَّ على استبدادِهِ.

لا أشكُّ هنا في صحةِ تشخيصِ الكواكبيِّ للأمراضِ، والعللِ الاجتماعيَّةِ السائدةِ في مجتمعِهِ ، إذ ردَّهُ إلى الطبيعةِ الشريرةِ لدى بعضِ البشرِ الذينَ يمارسونَ الاستلابَ، والاستغلالَ، والاستعلاءَ على غيرِهم ، ولكنَّ الكواكبيَّ عادَ، وناقضَ نفسَهُ عندما دعا هؤلاءِ لتحقيقِ العدالةِ والمساواةِ أو بالأحرى دعاهُمْ إلى هدمِ نظامِ الاستبدادِ ، أو بمعنىً آخرَ لقد ناقضَ الكواكبيُّ نفسَهُ عندما دعا الغنيَّ ليأخذَ بيدِ الفقيرِ، والنبيلَ ليأخذَ بيدِ السافلِ من أجلِ الارتقاءِ بالمجتمعِ وتحقيقِ المساواةِ و العدالةِ ....!

وإذا ما تساءلتُ عن الدافعِ الذي سيدفعُ هؤلاءِ لذلكَ سيكونُ الجوابُ بلا شكٍّ الأخلاقَ الّتي عوَّلَ عليها الكواكبيُّ كثيراً لصناعةِ مجتمعٍ افتراضيٍّ، وغيرِ واقعيٍّ ، وبالتالي لستُ أرى في خطابِ الكواكبيِّ المتعلّقِ بمسألةِ حقوقِ المواطنِ وحريَّاتِهِ سوى يوتوبيا(*) فكريَّةٍ من المُحالِ نقلُها إلى أرضِ الواقعِ ، فالأخلاقُ على أهميَّتِها لا يمكنُها أن تسهمَ في الإصلاحِ الشاملِ للمجتمعاتِ.

الخاتمة:

لم يرتقِ الفكرُ السياسيُّ الإسلاميُّ في "عصرِ النهضةِ " إلى مستوى الإنتاجِ النظريِّ حولَ مسألةِ الدولةِ ، لاسيَّما إذا ما قورنَ بالفكرِ الغربيِّ وبإنتاجِهِ حولَ المسألةِ نفسِها ، فالنصوصُ الّتي خلَّفَها لنا الروَّادُ لا تَعرِضُ نفسَها في صورةِ إنتاجٍ معرفيٍّ متماسكٍ، ومتّسقِ البنيةِ ، سواءٌ

* **اليوتوبيا(Utopia)**: مجتمع خيالي يحقق سعادة الإنسان الخالية من النقائص البشرية ، كما يعيش أفراد هذا المجتمع دون أي صراع أو تنافس بينهم وما إلى ذلك من المساوئ التي تحدث عند التفاعل البشري ، وغالباً ما تكون الأفكار اليوتوبية ذات طابع راديكالي بسب رغبتها في اقتلاع الشرور من جذورها ، وذات طابع فني جمالي من ناحية أخرى بسبب رغبتها في بناء عالم جديد خالٍ من كل عيب ، و من الملاحظ أن هاتين السمتين تتسم بهما كتابات الكواكبيّ بشكل عام.**انظر** أبو يعرب المرزوقي و الطيب تيزيني ، **آفاق فلسفة عربية معاصرة** مرجع سابق ص ٣٣٤ **وكذلك** فؤاد محمود ناصيف خير بك : **من الإبستمولوجيا إلى المجتمع (التاريخانية و المجتمع المفتوح عند بوبر)**، مرجع سابق ص ٢٠٩

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

في مقدماتِها الّتي تصدرُ عنها ، أو في نظامِها المفاهيميِّ، أو في أنماطِ التخريجِ، والاستدلالِ، والتقريرِ .

يعودُ هذا الارتباكُ المعرفيُّ حولَ هذهِ المسألةِ (مسألةِ الدولةِ) إلى الصلةِ المضطربةِ، والانتقائيَّةِ الّتي أقامَها مفكروْ الإصلاحِ بينَ منظوماتٍ فكريَّةٍ مرجعيَّةٍ مختلفةٍ، وتحديداً الصلةَ الّتي أقامَتْها تلكَ النخبُ بينَ منظومةِ مفاهيمِ الفكرِ السياسيِّ الليبراليِّ الحديثِ ومنظومةِ فقهِ السياسةِ الشرعيَّةِ ، حيثُ استعملَ الاصلاحيونَ مفاهيمَ (حقوقِ المواطنِ وحريَّاتِهِ ،والدستورِ، فصلِ السلطاتِ ، الأمَّةِ ، الديمقراطيَّةِ...) جنباً إلى جنبٍ مع مفاهيمِ (العدلِ ، الشورى، أهلِ الحلِّ والعقدِ ،أصولِ الفقهِ..) كما قابلوا بينَ مفاهيمِ المنظومةِ الأولى، ومفاهيمِ المنظومةِ الثانيةِ على خلفيَّةِ الاعتقادِ بتشابهِهِما في الدلالةِ ، ومعَ ذلكَ لم يعمدِ الروّادُ إلى وضعِ مفاهيمِ الفكرِ السياسيِّ الليبراليِّ ومنظومةِ فقهِ السياسةِ الشرعيَّةِ على جانبٍ واحدٍ من الأهميَّةِ صراحةً، ولكن عمليَّةَ المماثلةِ كانَتْ تتمُّ عن طريقِ التنظيرِ التبريريِّ القائمِ على إرجاعِ القيمِ، والمنجزاتِ الأوروبيَّةِ إلى جذورٍ، وقرائنَ إسلاميَّةٍ بغضِّ النظرِ عن المستنداتِ التاريخيَّةِ لهذا الإرجاعِ أو الفروقِ القائمةِ بينَ هذهِ المفاهيمِ...

أما السببُ الأهمُّ الذي قادَ إلى هذا الارتباكِ المعرفيِّ، فيعودُ بالدرجةِ الأولى إلى الظروفِ السياسيَّةِ، وواقعِ مجتمعِهم الذي فرضَ عليهم نزوعاً براغماتيّاً برَّرَ لهم الانتقائيَّةَ، ودفعَهُم إلى إهمالِ مطلبِ المعرفةِ إهمالاً كاملاً، وأقصدُ هُنا بالضبطِ توظيفَ الطهطاويِّ التراثَ الفقهيَّ المتأخِّرَ لإضفاءِ الشرعيَّةِ على حكمِ محمَّد علي ، وتَذَرُّعِ خيرِ الدينِ التونسيِّ (رجلِ الدولةِ العثمانيَّةِ) بانقسامِ الإمبراطوريَّةِ إلى أجناسٍ متعدّدةٍ ليضعَ حدوداً صارمةً على الحريَّاتِ العامَّةِ..

من الثابتِ أنَّ إصلاحيي القرنِ التاسعَ عشرَ لم يتناولُوا مسألةَ الدولةِ كإشكاليَّةٍ(*) نظريَّةٍ متكاملةٍ، ولم يتساءلوا عن ماهيَّتِها في الاجتماعِ الوطنيِّ ، بلْ أعرضُوا عن ذلكَ وانصرفوا إلى التفكيرِ في الدولةِ من خلالِ السلطةِ ، بلْ إلى افتراضِ أنَّ الدولةَ مجردُ سلطةٍ ..!

من الثابتِ أيضاً أن الروّادَ كانوا على وعيٍ تامٍّ بتخلُّفِ مجتمعاتِهم على الأصعدةِ كافَّةً ، غيرَ أنَّهُم والحالُ هذهِ لجؤوا إلى التراثِ، واتخذوهُ مطيةً للقفزِ فوقَ مشكلاتِ مجتمعاتِهِم ، حيثُ أجمعوا على اختزالِ مجتمعاتِهم الفسيفسائيَّةَ بفئةِ أهلِ الحلِّ والعقدِ الّتي ستشاركُ في السلطةِ لتحقِّقَ الإصلاحَ المنشودَ ، أمَّا حديثُهم عن حقوقِ المواطنِ وحريَّاتِهِ فقد ظلَّ حديثاً شاذّاً، وغيرَ ذي معنىً في ضوءِ تصوُّرِهِم لما ينبغي أن يكونَ عليهِ المجتمعُ، والسلطةُ في الدولةِ

---

* **الإشكالية** : هي منظومة من العلاقات التي ينسجها داخل فكر معين ،مشاكل وقضايا عديدة مترابطة لا تتوفر إمكانية حلها ولا تقبل الحل إلا في إطار حل عام يشملها جميعا ،أو بعبارة أخرى إن الإشكالية **هي** النظرية التي لم تتوافر إمكانية صياغتها ، **فهي** توتر ونزوع نحو النظرية أي نحو الاستقرار الفكري ،**للمزيد انظر** محمد عابد الجابري : **إشكاليات الفكر العربي المعاصر** ، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط٢ ،١٩٩٠ ص ١٥

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المنظورة، أو بصياغةٍ أخرى يمكنُني القولَ: إنَّ المفكرينَ الذينَ كنتُ في صددِهم لم ينظروا إلى الدولةِ بوصفِها ماهيَّةً مجرَّدةً ومتعاليةً على حقلِ الممارساتِ السياسيَّةِ ، بل اختزلوها إلى مجرَّدِ سلطةٍ قوامُها الأساسيُ تعاونٌ بينَ رجالِ الدينِ، ورجالِ السياسةِ لتحقيقِ مشروعٍ سياسيٍّ مُعلنٍ هو الإصلاحُ ، دونَ أن يقيموا أيَ رابطٍ حقيقيٍّ يجمعُ تلكَ السلطةِ بمجتمعِها ، ودونَ أن تكونَ تلكَ السلطةُ جزءاً من دولةٍ مرجعيَّتُها الأساسيةُ حقوقُ المواطنِ، وحريَّاته.

ليستِ الثقافةُ وحدَها ما يفسِّرُ إخفاقَ النهضةِ بشكلٍ عامٍّ ، بلْ إن وقائعَ التطوُّرِ السياسيِّ خلالَ القرنِ التاسعَ عشرَ يضعُ في حوزتِنا عناصرَ أخرى لتفسيرِ ذلكَ ، فالفكرُ المأزومُ لا يكونُ إلاَّ نتاجاً لواقعٍ مأزومٍ ، ذلكَ الواقعُ الذي يصفُهُ الكثيرونَ "بالنهضةِ" ،والذي لم يكنْ في حقيقةِ الأمرِ إلاَّ المرحلةَ الأولى من مراحلِ نشوءِ التبعيَّةِ للغربِ الرأسماليِّ.

فالمشاريعُ الإصلاحيَّةُ (كمشروعِ محمد علي، والتنظيمات، وظهور الحركات السلفية) كانَتْ بنتيجةِ عاملينِ أساسيَّينِ وهُما بدايةُ انهيارِ، وتفكُّكِ الدولةِ العثمانيَّةِ الذي خلَّفَ فراغاً سياسيَّاً في المنطقةِ ،والذي تضافرَ مع عاملٍ آخر، وهو التنافسُ المحمومُ بينَ الدولِ الأوروبيَّةِ على طُرقِ المواصلاتِ تحتَ تأثيرِ ثورتِها الصناعيَّةِ الأمرُ الذي فرضَ على بعضِ الشخصياتِ الحاكمةِ أن تباشرَ الإصلاحَ (بناءَ الدولةِ وتحديثَ جهازِها) .

لقد كانَ القاسمُ المشتركُ الذي جمعَ هذه المشاريعَ الإصلاحيَّةَ هوَ أنَّها كانَتْ في مجملِها مشاريعَ مفروضةً من الأعلى أي من قبلِ السلطاتِ الحاكمةِ على المجتمعاتِ تحتَ تأثيرِ الضغطِ الأوربيِّ ، ولم تكنْ تعبيراً عن تحولاتٍ حقيقيَّةٍ في متونِ تلكَ المجتمعاتِ، أو بمعنىً آخرَ لم تظهرْ قوىً اجتماعيَّةً راغبةً بالتغييرِ، والإصلاحِ، وهو الأمرُ الذي قادَ تلكَ المشاريعَ نحوَ الإخفاقِ.

على أيِ حالٍ من الطبيعيِّ أن تستدعيَ تلكَ الإصلاحاتُ فكراً يُناسبُها، ويلتمسُ لها الشرعيَّةَ، ومن هنا بدأنا نشهدُ ظهورَ أنماطٍ من المثقفينَ التقنيِّينَ(*) كالطهطاويِّ والتونسيِّ ، كما أن توقُّفَ الإصلاحِ (مع وصولِ السلطانِ عبدِ الحميدِ إلى سدَّةِ الحكمِ) أدى أيضاً إلى ظهورِ نخبٍ فكريَّةٍ معارضةٍ للسلطةِ ، فتواصلَ الحديثُ عن الإصلاحِ، وبشكلٍ أكثرَ راديكالية من السابق ، دونَ أن يكونَ هناكَ إصلاحٌ فعليٌّ على أرضِ الواقعِ ، وفي كلتا الحالتينِ لم يعبِّرْ هؤلاءِ المثقفينَ عن مصالحِ فئاتٍ اجتماعيَّةٍ راغبةٍ في التغييرِ، أو بعبارةٍ أخرى ظلَّ هذا الفكرُ يفتقرُ إلى حاملٍ اجتماعيٍّ ينقلُ تلكَ الأفكارَ إلى أرضِ الواقعِ ، وهذا ما يقودُني إلى القولِ: إنَّ المفكرينَ لم يكنْ لهُم أيَّ تأثيرٍ ملموسٍ في عصرِهِم حيثُ ظلَّتْ أفكارُهُم حبيسةَ الوسطِ المثقَّفِ.

---

* المثقف التقني هو المثقف الذي يضع معرفته في خدمة المخططين وأصحاب القرار أو بتعبير آخر ،إنه المثقف الخبير الذي تحكمه بإنتاج الأفكار علاقة الزبون المعلم ، وفي إطار هذا النمط تضيع العلاقة ما بين الزبون و المعلم ، بمعنى أن صاحب القرار ليس مجرد زبون للمثقف التقني بلْ هو في حقيقته معلم للمزيد محمد جمال باروت : **الدولة النهضة الحداثة (مراجعات نقدية)** مرجع سابق ص ٢٦٠

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

شتَّانَ بينَ هذهِ النهضةِ المزعومةِ أو ما يسمِّيهِ فكرُنا المعاصرُ" نهضةً عربيَّةً وإسلاميَّةً "، وبينَ النهضةِ الأوروبيَّةِ الحديثةِ الَّتي كانَتْ نتاجاً لكتلةٍ تاريخيَّةٍ صاعدةٍ قادَتْها البرجوازيَّةُ المسلَّحةُ بالفكرِ التنويريِّ الذي حوَّلَتْهُ إلى أيديولوجيا استطاعَتْ من خلالِها هدمَ المجتمعاتِ الإقطاعيَّةِ، وبناءَ الدولةِ الحديثةِ هناكَ .

وبقيَ أن أشيرَ هنا، وأنا على وشكِ الختامِ إلى أسبابِ تراجعِ الفكرِ التوفيقيِّ الإسلاميِّ، وبشكلٍ مفاجئٍ على الساحةِ الفكريَّةِ العربيَّةِ ، وأسبابِ عودتِهِ المفاجئةِ أيضاً ليحتلَّ مكانَ الصدارةِ على الساحةِ نفسِها في أيَّامنا هذهِ .

يشيرُ الباحثُ محمد جابر الأنصاري إلى أسبابِ هذا التراجعِ ويقرنُهُ بشكلٍ أساسيٍّ بالتحولاتِ السياسيَّةِ، وما تبعَها من تحولاتٍ على صعيدِ الفكرِ خلالَ فترةِ مابينَ الحربينِ ، حيثُ كتبَ ما يلي (لقد كانَتْ قوَّةُ التحدِّي الأوروبيِّ الحضاريِّ، والسياسيِّ أعظمَ من أن تصمدَ لها التوفيقيَّةُ الإسلاميَّةُ، ومعادلتُها الَّتي حاولَتِ الجمعَ بينَ الإسلامِ والغربِ في صيغةٍ تصالحيَّةٍ واحدةٍ ، فمنذُ عامِ ١٨٨٢م عامِ الاحتلالِ البريطانيِّ لمصرَ إلى العامِ ١٩١٨م عامِ السيطرةِ (البريطانيةِ-الفرنسيَّةِ) على المشرقِ العربيِّ إلى العامِ ١٩٢٤م عامِ إلغاءِ الخلافةِ ، استطاعَ الغربُ أن يصفِّيَ الكيانَ العربيَّ الإسلاميَّ شبهَ الموحَّدِ نهائيَّاً ، وأن يحكمَ أقطارَ الشرقِ العربيِّ حُكماً مباشراً ، وأن يفرضَ أسلوبَهُ في الإدارةِ، والتشريعِ، ومنهجَهُ في التربيةِ ، ونمطَهُ في الاقتصادِ، بعدَ أن ألحقَ المنطقةَ بدورتِهِ الرأسماليَّةِ العالميَّةِ بجعلِها مصدراً للموادِ الخامِّ ، وسوقاً لتصريفِ منتجاتِهِ ، وممراً استراتيجياً لطرقِ تجارتِهِ ، فأصبحَتْ مؤثراتُهُ الحضاريَّةُ تبعاً لذلكَ تنفذُ إلى المجتمعاتِ الإسلاميَّةِ ، ونتجَ عن ذلكَ سوءُ استيعابٍ، وهضمٍ للمؤثِّراتِ الغربيَّةِ ، أدى إلى ارتباكٍ واضطرابٍ في تلكَ المجتمعاتِ ، فاختلَّ التوازنُ بينَ موروثِها وجديدِها ، وهوَ التوازنُ الذي طمحَتِ التوفيقيَّةُ الإسلاميَّةُ لإقامتِهِ في وجهِ التحدِّي الغربيِّ) ثمَّ يتابعُ الأنصاريُّ فيؤكِّدُ أنَّ هذهِ التحوُّلاتِ واكبَها تحوُّلاتٌ مماثلةٌ على صعيدِ الفكرِ ، فخلالَ الفترةِ الممتدةِ مابينَ عامي (١٩٢٠ـ ١٩٣٩م) بدأَ الفكرُ العربيُّ يشهدُ تحوُّلاً حاسماً ، انعكسَ بشكلٍ واضحٍ في كتاباتِ جمهرةٍ من المثقفينَ أمثالَ منصور فهمي (المتوفى عام ١٩٥٨م) ، علي عبد الرازق (١٨٨٨- ١٩٦٦م) ، طه حسين(١٨٨٩ -١٩٧٣م) ، إسماعيل مظهر(١٨٨١-١٩٢٦م)، محمد حسين هيكل(١٨٨٨-١٩٥٦م) ، جميل صدقي الزهاوي(١٨٦٣-١٩٣٦م) وإسماعيل أحمد أدهم(توفي١٩٤٠م) وغيرِهم من الدعاةِ إلى نقضِ العقليَّةِ الغيبيَّةِ الإسلاميَّةِ المخلوطةِ بشيءٍ من العلمِ، وإحلالِ العقليَّةِ الأوروبيَّةِ محلَّها دونَ تقريبٍ، أو توفيقٍ ، وبأسلوبِ الصدامِ، والمواجهةِ بينَ العقليَّتينِ الإسلاميَّةِ المضمحلةِ، والتحديثيَّةِ الغربيَّةِ الصاعدةِ ، كما شَهِدَتْ هذهِ الفترةُ أيضاً صعوداً لافتاً للفكرِ الاشتراكيِّ عَبَّرَتْ عنهُ كتاباتُ سلامة موسى، ومصطفى حسين المنصوري (١٨٩٠-١٩٦٤م) وأحمد

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

رفعت وخالد بكداش ، وفي هذهِ الفترةِ بدأ التفكيّرُ القوميُّ العربيُّ يكتسبُ لأوّلِ مرّةٍ مفهوماً علمانيّاً على يدِ المفكرِ الكبيرِ ساطع الحصري (١٨٨٠ـ ١٩٦٨م) فلم يعدْ الدينُ عنصراً جوهريّاً حاسماً في القوميّةِ ، ولاحت في الأفقِ إمكانيّةُ تأسيسِ أمّةٍ عربيّةٍ جديدةٍ غيرِ مرتبطةٍ بمفهومِ دارِ الإسلامِ[١]

وفي مقابلِ هذهِ الثورةِ العقليّةِ، وهذه التحوُّلاتِ الحاسمةِ ، بدأ الفكرُ السياسيُّ الإسلاميُّ يتجهُ نحوَ التشدُّدِ، والانغلاقِ ، فقد لعبَتِ الظروفُ السياسيَّةُ في ثلاثينياتِ، وأربعينياتِ القرنِ الماضي دوراً حاسماً في التأثيرِ على الفكرِ الإسلاميِّ ، حيثُ يؤكِّدُ رضوان السيد (أنَّهُ خلالَ تلكَ الفترةِ بالذاتِ أصبحَتِ المجتمعاتُ الإسلاميَّةُ تنأى بأصواتِها عن الإسلاميِّينَ باتجاهِ أحزابِ الاستقلالِ (كالوفد مثلاً) وفيما بعد باتجاهِ القادةِ القوميِّينَ (جمال عبد الناصر) ، وبالتالي أصبحَ المفكرونَ الإسلاميُّونَ يفقدونَ الثقةَ بالأمَّةِ ،ويُعرضونَ عن ائتمانِها على الإسلامِ ، كما لجأ رهطٌ من هؤلاءِ المفكرينَ إلى تحويلِ الشريعةِ الإسلاميَّةِ إلى ما يُشبهُ الأيديولوجيا التعبويَّةِ لاستعادةِ الإسلامِ ليسَ إلى السلطةِ فحسب ، بلْ ولفرضِهِ على تلكَ المجتمعاتِ أيضاً ، وهذا هوَ معنى استخدامِ مصطلحاتِ الجاهليَّةِ الجديدةِ والحاكميَّةِ الإسلاميَّةِ ، تمهيداً لاستعادةِ زمامِ الأمورِ من المتسلِّطينَ ، ومن الغربِ ، عن الطريقِ الوصولِ إلى السلطةِ بقوَّةِ السلاحِ بغرضِ تطبيقِ الشريعةِ الإسلاميَّةِ ..!

وهكذا بدا أنَّ الصراعَ "صراعٌ بينَ اللهِ جلَّ وعلا والفتيةِ الذينَ آمنوا بِهِ وبينَ الطغاةِ الذينَ سلبوهُ وسلبوا المسلمينَ الربوبيَّةَ والعبوديَّةَ إذ صاروا أرباباً بالتحكُّمِ، والتشريعِ الوضعيِّ" ، ومن هنا انطلقَتْ خصومةُ الإسلامويينَ العبثيَّةَ في الستيناتِ والسبعيناتِ ليسَ مع الرأسماليَّةِ والاشتراكيَّةِ والقوميَّةِ وحسبُ، بلْ ومع الديمقراطيَّةِ باعتبارِها تضعُ حُكمَ الشعبِ وسلطتَهُ في مواجهةِ حُكمِ اللهِ، وشريعتِهِ ، وهذا ما تعكسُهُ بنسبةٍ كبيرةٍ كتاباتُ أبو الأعلى المودودي وسيد قطب وعبد السلام فرج وغيرِهِم في تلكَ الحقبةِ [٢].

وبالتالي فإنَّ أيَّ مقارنةٍ بينَ هذا الفكرِ المتطرِّفِ وفكرِ الإصلاحيَّةِ التوفيقيَّةِ في "عصرِ النهضةِ" لابدَّ أن تصبَّ في مصلحةِ الأخيرِ بوصفِهِ فكراً مستنيراً ، مُرحَّباً بِهِ دائماً ، وهذه هيَ النتيجةُ الّتي توصَّلَ إليها عبد الإله بلقزيز بعدَ أن قامَ بدراسةٍ شاملةٍ للفكرِ الإسلاميِّ ، ليتوصَّلَ إلى النتيجةِ التاليةِ (إنَّ تاريخَ الفكرِ السياسيِّ الإسلاميِّ هوَ تاريخٌ نكوصيٌّ، وانحداريٌّ ، كلَّما تقدَّمنا في الزمنِ صعوداً تراجعَ معدلِ الإنتاجِ والاجتهادِ فيهِ بوتائرَ مخيفةٍ .

1) للمزيد :محمد جابر الأنصاري:**تحولات الفكر و السياسة في الشرق العربي (١٩٣٠ ـ ١٩٧٠)** ، سلسلة عالم المعرفة ٣٥ ، الكويت، المجلس الوطني للثقافة ،١٩٨٠ ص ١٤ـ ١٨

2) رضوان السيد :**أزمة الفكر الإسلاميّ**، في رضوان السيد و عبد الإله بلقزيز : أزمة الفكر السياسيّ العربي ، دمشق، دار الفكر ،ط٢ ٢٠٠٦ ص ١٨

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لقد بدأ مفكرو الإسلامِ المعاصرِ محاولةً مقدامةً لضخِّ الحياةِ في العقلِ، والاجتهادِ، والشـورى والانفتاحِ على ثمراتِ الفكرِ الإنسانيِّ، ثمَّ تراخَتِ العزيمةُ ودبَّ فيها الوهنُ لكي تنتهيَ اليـومَ إلى أفكارٍ ترفضُ الحضارةَ بدعوى أنَّها بضاعةٌ إلحاديَّةٌ ، وتدعو إلى إحياءِ المـوتى، وقتـلِ الأحياءِ وتقديسِ الأميَّةِ بدعوى أنَّ النبيَّ كانَ أميّاً.... !

لقد انتقلْنا سريعاً من عصرِ المفكرينَ المصلحينَ إلى عصرِ الدعاةِ السياسيِّينَ إلى عصرِ أمراءِ الحربِ داخلَ ديارِ الإسلامِ ، وكتَّابِ القبرِ والحشرِ أعداءِ الحياةِ ، بكلمةٍ واحدةٍ لم يعدْ تاريخـاً تاريخُ الفكرِ الإسلاميِّ اليومَ ، إنَّهُ الخروجُ من التاريخِ) ثمَّ يتابعُ بلقزيز ويبدو عليهِ التفاؤلَ(لقد أطلقَ تراجعُ العقلِ السياسيِّ الإسلاميِّ في الآونةِ الأخيرةِ ردودَ فعلٍ تصحيحيَّةٍ من قِبلِ مفكرينَ مجتهدينَ راعَهُم أن يعاينوا النتائجَ الفادحةَ لتحزيبِ الشريعةِ الإسلاميَّةِ ، ولعلَّ من أهـمِ مـا أسفرَتْ عنهُ عمليَّةُ النقدِ والمراجعةِ ، هو العودةُ إلى الأصولِ الفكريَّةِ الإسلاميَّةِ الحديثةِ ـ أي إلى عصرِ النهضةِ بالذاتِ ـ إلى مقدماتِها النظريَّةِ، وإلى مفاهيمِها، وإشكالاتِها، وهواجسِـها ، وذلكَ لتجاوزِ كلَّ ما صاغَهُ المفكرونَ الإسلامويُّونَ منذُ النصفِ الثاني من القرنِ العشرينَ)[١]

إذاً: لقد عادَ الفكرُ السياسيُّ الإسلاميُّ في أيامِنا هذهِ إلى قواعدِهِ الأولى ليناقشَ مـن جديـدٍ الإشكاليَّةَ نفسَها الَّتي ناقشَها روَّادُ النهضةِ من قبلُ ، وليدخلَ من جديدٍ في نقاشاتٍ بيزنطيَّـةٍ ، ومقارناتٍ لا معنىً لها، ولا طائلَ منها بينَ مفاهيمَ ليبراليَّةٍ غربيَّةٍ، ووضعيَّةِ المنشأ مختلفةٍ في جميعِ سياقاتِها، وبينَ شورى إسلاميَّةٍ تقعُ داخلَ النصِّ المقدَّسِ ، تعددَتْ تأويلاتُها وقراءاتُهـا ولم يجرِ قطُّ وضعُها على محكِّ التجربةِ على الأقلِّ في العصورِ الحديثةِ.

في الحقيقةِ لستُ ممَّن يصفقِّونَ لهذا الطرحِ على علاَّتِهِ كما فعلَ بلقزيـز ، حتـى وإن كـانَ الغرضُ منهُ سحبُ البساطِ من تحتِ أقدامِ الحركاتِ الإسلامويَّةِ المتطرِّفةِ ، أو لتبرئةِ الإسـلامِ منها، أو لإخراجِها من دائرةِ الإسلامِ . أياً كانت الغايةُ..، فإنَّ ما هوَ مطروحٌ لم يعدْ مقبولاً ، حيثُ أصبحَ ذلكَ الفكرُ عائقاً يحولُ بيننا، وبين تناولِ مشكلاتِنا بالشكلِ الصحيحِ ، فما الفائـدةُ المرجوةُ في أيَّامنا هذهِ من التساؤلِ عن ماهيةِ أهلِ الحلِّ والعقدِ ووظـائفِهم ؟ ومـا الفائـدةُ المرجوةُ أيضاً من إجراءِ مقارناتٍ لا معنى لها بينَ الشورى، والديمقراطيَّـةِ ؟ بـينَ النظـامِ السياسيِّ الإسلاميِّ، والنظامِ السياسيِّ الليبراليِّ ....الخ؟!

توصيات الباحث:

أرى كما يرى محمد جابر الأنصاري أن يعملَ جميعُ الباحثينَ العربَ على تأسيسِ علمِ اجتماعٍ عربيٍّ بالمعنى المنهجيِّ، والمعرفيِّ ، وأن يكونَ في صُلبِ هذا العلمِ ومن أبرزِ أولوياتِهِ التوجهُ إلى بلورةِ علمِ اجتماعٍ سياسيٍّ عربيٍّ يستطيعُ أنْ يُشخِّصَ واقعَ المجتمعاتِ العربيَّةِ ، وأن يُفسِّرَ

1) عبد الإله بلقزيز : **الدولة في الفكر الإسلاميّ المعاصر**، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ط١ ٢٠٠٢من ص٢٨٢ إلى٢٨٥

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المُعضِّلاتِ السياسيَّةِ العربيَّةِ في الماضي، والحاضرِ [1]، ولاشكَ أن ذلكَ سيؤدي إلى بناءِ رأسمالٍ رمزيٍّ أصيلٍ تتمُّ صياغتُهُ انطلاقاً من مناهجَ تلتزمُ رؤى إبستمية ، بصورةٍ خلاّقةٍ لا نسخيَّةٍ ، تتجنبُ الدخولَ في تساؤلاتٍ لا معنى لها، ولا طائلَ منها ، أو بمعنىً آخرَ إنَّ ذلكَ سيؤدي إلى خلقِ ثقافةٍ تكونُ أكثرَ تشخيصاً وملازمةً للواقعِ .

إنَّ ما أقولُهُ هنا ليسَ ترفاً فكرياً بل هوَ ضرورةٌ ملحَّةٌ ، ولاسيَّما في ظلِّ الهجمةِ الشرسةِ الَّتي تتعرضُ لها أمتُنا العربيَّةِ منذُ مطلعِ تسعينياتِ القرنِ المنصرمِ ، والساعيَّةِ إلى تفكيكِ وتفتيتِ هذهِ الأمَّةِ عن طريقِ إحياءِ ما اعتُقِدَ أنَّهُ استُنفِذَ تاريخيَّاً على صعيدِ الهُويَّاتِ، والأوضاعِ مثلَ الطائفيَّةِ، والعشائريَّةِ، والمذهبيَّةِ، والإثنيَّةِ ، لذلكَ لابدَّ أن يدركَ الجميعُ (الحكامُ، وحركاتُ الإصلاحِ، والتغييرِ من إسلاميّينَ عقلانيّينَ، وعلمانيّينَ، ووطنيّينَ، وقوميّينَ) أنَّ أمامهُم مهمةً تاريخيَّةً مشتركَةً ، في هذهِ المرحلةِ بالذاتِ ، وهي العملُ في جبهةٍ وطنيَّةٍ واحدةٍ من أجلِ إقامَةِ المجتمعِ المدنيِّ لتذويبِ تلكَ البُنى التقليديَّةِ المتخلِّفةِ الَّتي ستعيقُ بلا شكٍّ أيَّ مشروعٍ للنهوضِ، والتنويرِ أو بصياغةٍ أخرى ما لم يتمَّ تذويبُ هذه البنيَّةِ التحتيَّةِ بعدَ الاعترافِ بوجودِها ، ودراستِها، وتشخيصِها، وأخذِها بعينِ الاعتبارِ من جانبِ الحكوماتِ، والمؤسَّساتِ ،والحركاتِ السياسيَّةِ، ودعاةِ الإصلاحِ والتغييرِ على اختلافِ توجهاتِهم النظريَّةِ ، فإنَّ أيَّ محاولةٍ للنهوضِ ستبوءُ بالفشلِ لأنَّ هذهِ البُنى لابدَّ أن تعيدَ إنتاجَ ذاتِها إنساناً، وتنظيماً، وسلوكاً، وفكراً.

إنَّني أعتقدُ أنَّ أيَّ مشروعٍ للنهوضِ، والتنويرِ لابدَّ أن يكونَ مشروعاً قوميَّاً أيضاً يسعى بمن يحملُ أعباءَهُ إلى الحيلولةِ دونَ تفكيكِ الأقطارِ العربيَّةِ القائمةِ حالياً إلى كنتوناتٍ في ظلِّ المشاريعِ المعلنةِ (مشاريعِ الشرقِ أوسطيَّةِ)، وللحيلولةِ دونَ ذلك لابدَّ من القيامِ:

- بالإصلاحِ الداخليِّ: عن طريقِ بناءِ المجتمعِ المدنيِّ الذي يُشكِّلُ قاعدةَ الدولةِ، والحكمِ المستنيرِ في الدولِ القطريَّةِ ، ومن الأهميَّةِ بمكانٍ أن تراعيَ الأنظمةُ القائمةُ مواكبةَ التقدمِ الاجتماعيِّ-الاقتصاديِّ بالإصلاحِ السياسيِّ المتوازيِّ، والمتوازنِ مع ذلكَ التقدمِ، وفي ضوئِهِ لأن الاختلالَ بينَ الكفتينِ المجتمعيَّةِ، والسياسيَّةِ في عمليَّةِ التطوُّرِ ووتيرتِهِ يمكنُ أن تكونَ لهُ عواقبُ مدمرةٌ .
- و بإعادةِ بناءِ الأمَّةِ من خلالِ مقولتيْ التضامنِ العربيِّ، والتطبيعِ العربيِّ – العربيِّ في الحدِّ الأدنى، والممكنِ تاريخيَّاً ، وضمنَ رؤيةِ الصراعِ الاستراتيجيِّ بينَ مشروعِنا العربيِّ، ونقيضِهِ التامِّ (المشروعِ الصهيونيِّ) .

وهنا لابدَّ من الإشارةِ إلى أنَّ هذينِ المنطلقينِ يُتمِّمانِ بعضَهُما البعضَ ، ولا غنَى لأحدِهما عن الآخرِ ، فأيُّ مواجهةٍ مع الصهيونيَّةِ، والإمبرياليَّةِ لن تكونَ فاعلةً، ومثمِّرةً، ولن تحققَ

---

1) محمد جابر الأنصاري : **التأزم السياسيّ عند العرب وسيسيولوجيا الإسلام** ، بيروت ،دار الشروق والمؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط٢ ١٩٩٩ ص١٦

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

غايَتَها ما لم يتوفرِ الحدُّ الأدنى من البناءِ السياسيِّ، والمجتمعيِّ اللازمِ ، وبالمقابلِ فإنَّ الدولَ القطريَّةَ مُنفردةً لن تستطيعَ أن تجابهَ التحديَّاتِ المطروحةِ دونَ تضامنٍ، وتنسيقٍ مشتركٍ يصلُ بها إلى بناءِ الدولةِ القوميَّةِ الواحدةِ.   ﴿تمت﴾

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit



ملحق(١)

السيرة الذاتية لرفاعة رافع الطهطاويّ
(١٨٠١- ١٨٧٣م)

أولاً مولده، نسبه، نشأته :

ولد رفاعة الطهطاويّ في مدينة طهطا ، إحدى مدن محافظة سوهاج بصعيد مصر ، في ١٥/ تشرين الأول /١٨٠١ م الموافق لـ ٧ / جمادى الثانية / ١٢١٦ هـ .

أما نسبهُ فهو :رفاعة بن بدوي بن علي بن محمد بن علي بن رافع ، ويرتفع هذا النسب عبر عدد من أشراف الصعيد، وعلمائه، و قضاة الشرع فيه ، إلى جعفر الصادق ،ومحمد الباقر ، وزين العابدين إلى الحسين بن علي بن أبي طالب (رضي الله عنهم).

أما أمه فهي فاطمة بنت الشيخ أحمد فرغلي، ويرتفع نسبها عبر العلماء، والصالحين إلى الأنصار وإلى قبيلة الخزرج بالتحديد[١].

كانت عائلته ذات ثروة و يسار ، ولكن الإجراءات، والتدابير التي اتخذها محمد علي، والقاضية بالحجز على الالتزامات ، أدت إلى تجريد عائلة رفاعة من ثروتها.

التحق رفاعة في العام ١٨١٧م بالأزهر، وتتلمذ هناك على يد شيوخ أجلاء منهم (الشيخ الفضالي، والشيخ حسن القويسيني ، والشيخ الدمنهوري وغيرهم ، ولكن أبرز شيوخه، وأكثرهم تأثيراً على فكره، وعقله هو الشيخ حسن العطار (١٧٦٦ ـ ١٨٣٥م)[٢] .

كان هذا الأخير أحد علماء العصر الكبار، و أحد المصرين الذين واضبوا لعشريّن سنة خلت ، على زيارة المعهد العلمي الذي أسسه بونابرت في مصر ، وتعرفوا فيه على العلوم الغربية ، ولعل الطهطاويّ قد تعرف على شيء منها[٣].

في عام ١٨٢١م انتقل رفاعة من موقع الطالب إلى مكان المدرس في الأزهر، واستمر بالعمل هناك حتى العام ١٨٢٤م حيث أصبح واعظاً، وإماماً لفرقة من فرق الجيش المصري، واستمر

---

1) رفاعة الطهطاويّ : **الأعمال الكاملة** ؛ الجزء الأول (التمدن والحضارة و العمران) ،تحقيق محمد عمارة ، بيروت ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،ط١، ١٩٧٣ص ٣١

2) صلاح زكي أحمد **أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث** ، القاهرة ،مركز الحضارة العربية ،ط١ ،٢٠٠١ ، ص٢٤

3) ألبرت حوراني ، **الفكر العربي في عصر النهضة** (١٧٩٨ – ١٩٣٩) ،بيروت ، ترجمة زهير عزقول ، دار النهار ،(د . ت) ص٩١

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بالعمل هناك حتى العام ١٨٢٦م ، ثمّ رُشِحَ من قِبل حسن العطار ليصبح إماماً لأكبر بعثة يرسلها محمد علي للدراسة في باريس.(١)

ثانياً رحلته إلى باريس:

لقد كانت الأعوام التي قضاها في باريس (١٨٢٦ ـ ١٨٣١) من أهم سنوات حياته ، حيث اكتسب معرفة دقيقة في اللغة الفرنسيَّة ، وطالع كتباً في التاريخ، والفلسفة الإغريقية، والميثولوجيا، و الجغرافيا، والرياضيات، والمنطق ، كما قرأ سيرة نابليون واطلع على الشعر الفرنسي ، وكان أهم من هذا كله أنه تعرف إلى شيء من الفكر الفرنسي في القرن الثامن عشرَ باطلاعه على مؤلفات فولتير و كوندياك والعقد الاجتماعيّ لروسو وروح القوانين مونتسيكيو، كما تتلمذ هناك على يد علماء كبار منهم جومار ، وسلفستر دي ساس ، وكوسان دي برسفال ، وترجم قبل عودته إلى مصر اثني عشرَ نصاً فرنسياً مابين رسالة، و مقالة، و كتاب ، كما ألف هناك كتابه الشهير (تخليص الإبريز في رحلة باريس) في صورة بحث اجتاز به الامتحان النهائي الذي عُقد في ١٩/ تشرين الثاني / ١٨٣٠م .(٢)

ثالثاً عودته إلى مصر ووظائفه الرسمية:

عاد رفاعة إلى مصر في العام ١٨٣١م ليشغل عدة مناصب، ووظائف حكومية ، يمكن ذكر بعضها على النحو التالي : مترجماً في مدرسة الطب ، وناظراً لمدرسة الألسن ، ومترجماً في مدرسة الطوبجية ، ، كما تولى في العام ١٨٤٣ م الإشراف على صحيفة الوقائع المصرية (٣).

رابعاً نفيه إلى السودان:

وبوفاة محمد علي ، فقدَ الطهطاويّ العطف الذي حظي به في عهده ،فخلفه في الحكم حفيده عباس الأول(١٨٤٩ ـ ١٨٥٤ م) .

لقد أرسل هذا الأخير رفاعة في العام ١٨٥٠ إلى السودان ليفتتح مدرسة هناك ،كما أغلق مدرسة الألسن التي ترأسها الطهطاويّ من قبل .

بقي الطهطاويّ طوال فترة حكم عباس الأول منفياً في السودان ، وقضى تلك الفترة في ترجمة رواية فرنسيَّة تسمى (مغامرات التليماك) للقس الفرنسي فينلون بقصد تقويم سلوك الحاكم و تقديم النصح للأمير(٤).

---

1) رفاعة الطهطاويّ : الأعمال الكاملة ؛ الجزء الأول (التمدن والحضارة و العمران) مرجع سابق من ص ٣٥ - ٣٧

2) صلاح زكي أحمد أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، مرجع سابق ص ٢٥ و٢٦

3) علي المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٩٨ – ١٩١٤ ، الأهلية ، بيروت ١٩٧٥ ، ص٩٩ .

4) ألبرت حوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨ – ١٩٣٩) مرجع سابق ص ٩٥

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

خامساً عودته مجدداً إلى مصر :

وبعد وفاة عباس الأول في العام ١٨٥٤ م عاد الطهطاويّ إلى مصر ليتولى عدة مناصب منها نظارة مدرسة الهندسة الملكية، والعمارة، وتفتيش مصلحة الأبنية، كما أنجز الطهطاويّ خلال فترة حكم الخديوي سعيد أول مشروع لإحياء التراث العربي الإسلامي ،حيث نجح بمساعدة بعض الأمراء في استصدار أمر الخديوي سعيد بطبع جملة من الكتب الإسلامية التراثية على نفقة الحكومة ، غير أنه فُصل من الخدمة (لأسباب مجهولة) في ٧/ آذار /١٨٦١م وبقي لمدة عامين عاطلاً عن العمل .

وفي السنوات العشر التي عاشها في ظل حكم الخديوي إسماعيل (١٧٦٣ - ١٨٧٩م) ، عاود الطهطاويّ إلى النشاط مجدداً حيث أصبح أحد أعضاء الفريق الذي خطط لنظام التربية في عهد الخديوي المذكور ،كما أصبح عضواً في عدة لجان ، وقد وجد الوقت الكافي لمتابعة نشاطه العلمي، والنهضوي، فأشرف على طبع الروائع العربية في مطبعة بولاق ، واستمر في إدارة مكتبة الترجمة حيث كلف بترجمة القوانين الفرنسيَّة إلى العربية ،وأشرف أيضاً منذ العام ١٨٧٠ وحتى وفاته على إصدار مجلة باسم وزارة التربية وكتب فيها العديد من المقالات .

وخلال هذه الفترة وضع الطهطاويّ عدة مؤلفات ، المجلدان الأول و الثاني من المؤلف الذي كان ينوي وضعه عن تاريخ مصر الكامل ،وكتاب في التربية عنوانه المرشد الأمين للبنات و البنين وكتاب عام عن المجتمع المصري بعنوان مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية [1].

سادساً وفاته:

في عام ١٨٧٣ كان الطهطاويّ قد بلغ الثانية والسبعين من عمره ، وأصيب بالنزلة المثانية إلى أن أنتقل إلى جوار ربه في يوم الثلاثاء في ٢٧ / أيار / ١٨٧٣ الموافق ١١ /ربيع الثاني / ١٢٩٠هـ

سابعاً مؤلفاته :

١. **تخليص الإبريز في رحلة باريس** : وهو الكتاب الذي وضعه في باريس مصوراً رحلته إليها، ومشاهداته هناك ،طبع هذا الكتاب أربع مرات في الأعوام ١٨٣٤م ،١٨٤٩م، ١٩٠٥م،١٩٥٨م .

---

1) رفاعة الطهطاويّ : **الأعمال الكاملة** ، الجزء الأول (التمدن والحضارة و العمران) مرجع سابق من ص٤٧ - ٦٥

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٢. **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية** : خصصه الطهطاويّ لمعالجة موضوع التمدن ، وأودع فيه خلاصة فكره السياسيّ و الاجتماعيّ و الاقتصاديّ، وهو من أهم كتبه على الإطلاق، طبع مرتين (١٨٦٩، ١٩١١م) .

٣. **المرشد الأمين للبنات و البنين** : خصصه الطهطاويّ لعرض آرائه في التربية طبع مرة واحدة سنة ١٨٧٣م

٤. **أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق بني إسماعيل** : وهو الجزء الأول من الموسوعة التاريخية التي عزم الطهطاويّ على تأليفها ويضم هذا الجزء تاريخ مصر القديمة حتّى الفتح العربي ، وتاريخ العرب حتّى إرهاصات ظهور النبي (ﷺ) وطبع هذا الكتاب مرة واحدة سنة١٨٦٨م

٥. **نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز** : وهو الجزء الثاني من الموسوعة ، خصصه لسيرة الرسول (ﷺ) ، ومقومات البناء السياسيّ و الإداري و القضائي للدولة الإسلامية الأولى ، توفي الطهطاويّ وهو يصحح تجارب الطبع ، فأكمل ابنه فهمي طباعته بعد وفاته١٨٧٤م(*) .

* ملاحظة: لقد جمع د. محمد عمارة هذه المؤلفات وحققها في العام ١٩٧٣،وقد اعتمدت على هذه الطبعة الأخيرة ، للإطلاع على "مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية" انظر الجزء الأول(التمدن والحضارة و العمران) من ص٢٤٢ - ٥٨٥ وللإطلاع على "تخليص الإبريز في رحلة باريس" انظر الجزء الثاني(السياسة و الوطنية والتربية) من ص ١٥- ٢٦٨ وللإطلاع على "المرشد الأمين للبنات و البنين" انظر الجزء الثاني (السياسة و الوطنية والتربية) من ص٢٦٩ -٧٦٥ وللإطلاع على ما تبقى من مؤلفاته انظر الجزء الثالث(تاريخ مصر و العرب قبل الإسلام).

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ملحق (٢)

السيرة الذاتية لخير الدين التونسيّ
(١٨٢٠ ـ ١٨٩٠م)



أولاً ـ الولادة والنشأة :

ولد سنة ١٨٢٠ في قرية بجبال القوقاز، وكل ما يعرفه عن نفسه أنه عبدٌ مملوك ينتمي إلى قبيلة " أباظة " ببلاد الشركس بالجنوب الشرقي من جبال القوقاز، وأن والده توفي في إحدى الوقائع العثمانية ضد روسيا، فأسر وهو طفل على أثر غارة على قبيلته، ثمَّ بيعَ في سوق العبيد بإسطنبول، فتربّى في بيت نقيب الأشراف تحسين بك، وانتهى به المطاف إلى قصر باي تونس عندما اشتراه رجال الباي من سيده، وجيء بخير الدين إلى تونس وهو في السابعة عشرة من عمره سنة ١٨٣٧، وأصبح مملوكا للمشير أحمد باي (١٨٣٧ـ ١٨٥٥) الذي قربه، وحرص على تربيته، وتعليمه. إذ تلقى تربية دينية، وعصرية معاً، وتعلم اللغة الفرنسيَّة، فضلا عن العربية، وعندما أنهى درسه ، دخل الجيش حيث أكسبته مواهبه عطف أحمد باي فعهد إليه بإدارة المدرسة العسكرية فترة من الزمن [١].

ثانياً ـ تدرجه في المناصب الرسمية:

عُين مشرفاً في مكتب العلوم الحربية ، حيث اتضحت خصالهُ الحربية جلية، وفاز بالمراتب العسكرية عن جدارة، فولاه أحمد باي أميرا للواء الخيالة سنة ١٨٤٩.

سافر خير الدين التونسيّ إلى باريس سنة (١٨٥٢م) بتكليف من "أحمد الباي" لمقاضاة ملتزم الضرائب السابق "محمود بن عياد" الذي اختلس أموال الدولة ، وفرّ بها إلى فرنسا، وحصل هذا الأخير على الجنسية الفرنسيَّة، وقد طالت إقامة خير الدين هناك حتى بلغت أربع سنوات نجح في أثنائها في استعادة ٢٤ مليون فرنك، وردها إلى خزانة الدولة ، وفي العام ١٨٥٦ أرسله محمد باي (١٨٥٥ـ ١٨٥٩) مرة أخرى إلى فرنسا لبيع مجوهرات لصرف ثمنها لإعانة الدولة العثمانية في حربها ضد روسيا [٢].

وعندما رجع إلى تونس عُيّن في كانون الثاني ١٨٥٧م وزيرًا للبحريَّة، وظل خير الدين في هذا المنصب ست سنوات متواصلة من العام ١٨٥٦ إلى العام ١٨٦٢ أجرى خلالها المزيد من

---

1) عواطف محمد ،خير الدين التونسيّ وكتاب أقوم المسالك في معرفة أحول الممالك ،منتديات نبض الثقافة العربية ، تاريخ النشر ٢٠٠٧/٤/١٩م موقع الكتروني http://www.acn3.com.

2) خير الدين التونسيّ: أقوم المسالك في معرفة أحوال الأمم و الممالك ،تحقيق المنصف الشنوفي ، تونس، الدار التونسيّة للنشر، ط٢، ١٩٨٦، ص٣٨

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الإصلاحات ، من أهمها تحسين ميناء حلق الوادي، وتنظيم إدارة الوزارة، وإصلاح لباس الجيش البحري، وضبط اتفاقيات، وقوانين مع الأجانب لحفظ الأراضي التونسيّة ، كما قام بعدة إصلاحات، منها إنشاؤه مصنعاً بخارياً لبناء السفن، و إصلاحها ، وشق الطرق بحيث ربط بين سائر الجهات التونسيّة ، إلا أن الأهم من ذلك هو اتجاه خير الدين إلى التحديث ، والى الشروع ببناء الدولة المتطوّرة والمجتمع الراقي ، بعد أن شاهد ما وصلت إليه فرنسا من تمدّن ورقي ، إذ مكث خير الدين في باريس أربع سنوات متواصلة (١٨٥٢ـ ١٨٥٦م) عرف ما كان قد بلغه الفرنسيون من تقدم في سائر الاتجاهات(١) .

كان خير الدين محباً للإصلاح مناصراً له ، فأيد "محمد الباي" حين أصدر "عهد الأمان" الذي ضمن لجميع سكان تونس المساواة في الحقوق، ووقف إلى جانب "الصادق بايِ" الذي خلف أخاه "محمد الباي" حين أصدر الدستور في (٢٩ كانون الثاني ١٨٦١م) وأسهم في وضع قوانين مجلس الشورى الذي أصبح رئيسا له سنة١٨٦١م، وأنشأ بمقتضاه مجلساً استشارياً مكوّناً من ستين عضوًا، سُمي "المجلس الأكبر"، وعُيّنَ "خير الدين" رئيسًا له(٢).

ثالثاً الاستقالة من مناصبه:

يؤكد ألبرت حوراني أن(سياسة خير الدين التونسيّ طوال حياته كانت ذات شقين الأول محاولة صد النفوذ الأوروبي بالنفوذ التركي ، وإقامَة الرقابة الدستورية على سلطة الباي ، وكان الشق الثاني من سياسته هو ما أفقده ثقة الباي ، فاستقال من منصبه الوزاري في عام ١٨٦٢م على أثر خلاف حول مسألة المرجع الذي يجب أن يكون الوزراء مسؤولين أمامه ،أهو الباي أم مجلس الشورى)(٣)

في حين يؤكد آخر أن الخلاف نشب بين "خير الدين" و الوزير الأكبر (ـ رئيس الوزراء) "مصطفى الخزندار" على الرغم من صلة النسب التي جمعت بينهما؛ فقد كان "خير الدين" زوجًا لابنة الوزير الأكبر، وكان سبب الخلاف رفض "خير الدين" لممارسات الوزير المالية حول أمر الاستدانة من المُرَابين الأوروبيين، فآثر الاستقالة من منصبه في آخر (كانون الأول ١٨٦٢م)، واستغرقت فترة انقطاعه سبع سنوات، من سنة ١٨٦٢م إلى سنة ١٨٦٩م(٤).

وفي الحقيقة إن كلا الرأيين صحيح لأن خير الدين التونسيّ قال :(لقد حاولت أن أسير بالأمور في طريق العدالة، و النزاهة، والإخلاص ، فذهب مسعاي سدى ، ولم أشأ أن أخدع وطني الذي

I) سمير أبو حمدان : **خير الدين التونسيّ أبو النهضة التونسيّة** ، بيروت، الشركة العالمية للكتاب ، ١٩٩٢ ص٣٢ و٣٣

2) عبد الرزاق خلف محمد الطائي : **خير الدين التونسيّ ومشروعه النهضوي** ، دنيا الرأي، تاريخ النشر ٢١/٥/ ٢٠١٠ م ،الموقع الالكتروني /http://pulpit.alwatanvoice.com

3) ألبرت حوراني ، **الفكر العربي في عصر النهضة** (١٧٩٨ – ١٩٣٩) ، مرجع سابق ص١١٠

4) عبد الرزاق خلف محمد الطائي : **خير الدين التونسيّ ومشروعه النهضوي** ،مرجع سابق .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

تبناني بتمسكي بالمناصب ، ورأيت أن الباي، ووزيره الرهيب العظيم الجاه مصطفى خزنة دار لا يلجأن إلى التشريعات الإصلاحية إلا لتبرير سيئاتهما قانونياً ، فقدمت استقالتي من رياسة المجلس، ووزارة الحربية ، وعدت إلى حياتي الخاصة)[١]

وبالفعل ظل خير الدين بعيداً من الحكم سبع سنوات متواصلة ، و لم تمنعه الاستقالة من القيام بالسفر إلى أوروبا وإستانبول، كما كان يحضر اجتماعات المجلس الخاص ، وظل على مقربة من القضايا الدقيقة التي لها علاقة بتونس، وسياستها الخارجية، وكان في خلال هذه المدة الطويلة قد اكتسب خبرة في السياسة الخارجية وفي الظروف الدولية القائمة آنذاك، وكان ذلك من جملة الأسباب التي حملت الباي على إرساله موفداً من قبله إلى كل من فرنسا، وانكلترا، وألمانيا، والنمسا، وايطاليا، وهولندا، والسويد، والدنمارك، وبلجيكا، عكف خير الدين على دراسة أحوال تلك الدول والتعرف إلى نظمها السياسيّة، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة ، وقد أدى عكوفة على دراسة ما هو قائم في الغرب إلى تأليفه لكتاب هام عنوانه(أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك)[٢] .

رابعاً العودة إلى الوزارة :

كان من نتيجة انتهاج تونس لسياسة متخبطة أن تدهورت أحوالها المالية، وآلت إلى الإفلاس، وفرض الدائنون الأوروبيون سنة (١٨٦٩م) لجنة مراقبة مالية، واختير "خير الدين" رئيسًا لها، ثمَّ أُسند إليه منصب الوزير المباشر سنة (١٨٧١م)، وبعد عامين تولى منصب الوزير الأكبر خلال الفترة الممتدة من تشرين الثاني ١٨٧٣م إلى تموز ١٨٧٧م خلفا لمصطفى خزندار الذي ثبت اختلاسه لبعض الأموال[٣].

خامساً إصلاحات خير الدين التونسيّ

شملت الإصلاحات التي قام بها" خير الدين التونسيّ" ميادين الإدارة والتعليم والاقتصاد؛ فألغى الضرائب السابقة التي تراكمت على الناس، وصارت ديونًا تُثقل كاهلهم، وشجع الناس على زراعة الزيتون، والنخيل بإلغاء الضرائب على الأراضي الزراعية لمدة عشرين عامًا، وأعاد تنظيم الضرائب على الاستيراد والتصدير، فحدد ضريبة الاستيراد بـــ (٥%) فقط، وخفف ضريبة التصدير، وعمل على النهوض بالتعليم، ونشر الوعي بين الناس؛ فأنشأ "المدرسة الصادقية" نسبة إلى" الباي محمد الصادق" الحاكم حينئذ بتونس، وقد شملت برامج التعليم بها العلوم الحديثة، واللغات الأجنبية إلى جانب اللغة العربية، وعلوم الدين، وفي الوقت نفسه استعان

1) **نقلاً عن** : سمير أبو حمدان : **خير الدين التونسيّ أبو النهضة التونسيّة** مرجع سابق ص٣٦

2) المرجع السابق ص٣٧ -٣٨

3) ألبرت حوراني ، **الفكر العربي في عصر النهضة** (١٧٩٨ - ١٩٣٩) مرجع سابق ص ١١١

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

برجال من العلماء في إعادة تنظيم الدراسة، والتعليم بجامع الزيتونة، وأنشأ مكتبة جديدة تحت اسم المكتبة "الصادقية" على نمط المكتبات الحديثة، وشجع الطباعة، واستقدم بعض المصريين، واللبنانيين للعمل فيهما، وطوَّر الصحافة، وأدخل فنوناً جديدة بها.

وأعاد للأوقاف العامة دورها الديني والاجتماعيّ، وأنشأ لهذا الغرض جمعية الأوقاف، وأسند رئاستها إلى "محمد بيرم الخامس."

أما السياسة الخارجية التي اتبعها خير الدين التونسيّ، فكانت قائمة على الحزم مع القناصل، والوضوح في آن واحد ، وكانت فرنسا تتحين الفرص لبسط نفوذها على تونس ،وكانت ايطاليا، وانكلترا تزاحمان فرنسا ، من خلال إثارة الدسائس، ونقل الأخبار غير الصحيحة للباي عن طريق القناصل العاملين في تلك الولاية.

لذلك سعى خير الدين إلى توثيق الصلات مع الدولة العثمانية لسد أبواب تسرب نفوذهم إلى البلاد، ونجح في إقناع اسطنبول بتوثيق صلاتها مع تونس، ولكن ذلك استفز قناصل الدول الأجنبية ، وكان قنصل فرنسا أشدهم وأنشطهم في الدس لدى الباي ، واشتدت الوشايات به، ولاسيما لجهة تحمسه لإعانة الدولة العثمانية في حربها مع روسيا، فأعرض عنه "الباي" بتأثير بعض المقربين له، فاضطر "خير الدين" إلى تقديم استقالته في (٢١ تموز ١٨٧٧م).وعاش في قصره بعيدًا عن المشاركة في الحياة العامة[١].

سادساً انتقاله إلى اسطنبول وتوليه منصب الصدارة العظمى:

سافر خير الدين إلى إستانبول في شهر أيلول من العام ١٨٧٨م، بطلب من السلطان العثماني عبد الحميد الثاني للاستفادة من جهوده في الإصلاح، وأسندت إليه رئاسة لجنة تقوم بمراجعة الوضع المالي للدولة العثمانية، ثمَّ لم يلبث أن عيَّنه السلطان عبد الحميد الثاني "صدرًا أعظم" في (٤/ كانون الأول / ١٨٧٨م)، ولم تكن الظروف مواتية للعمل المثمر بعد أن تكالب الأعداء على الدولة، وخرجت من حربها مع روسيا تئِنُّ من جراحها، وهزائمها القاسية، فعمل "خير الدين" في ظروف بالغة الحرج، ونجح في إجلاء الجيوش الروسية، وساهم في خلع الخديوي إسماعيل من ولاية مصر؛ لأن سياسته كانت تؤدي إلى إضعاف ارتباط مصر بالدول العثمانية، وجعلها عرضة للمطامع الأوروبية، وكانت سياسة "خير الدين" التي آمن بها هي توطيد الروابط بين الدولة العثمانية، وولاياتها، ولما أخفق "خير الدين" في إقناع السلطان عبد الحميد بإصلاح نظام الحكم قدم استقالته من منصبه في ٢٨ تموز ١٨٧٩م، وبقي على اتصال ببلاط السلطان، حتى وافته

---

1) عبد الرزاق خلف محمد الطائي : **خير الدين التونسيّ ومشروعه النهضوي** ،مرجع سابق .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المنية هناك في ٣٠ كانون الثاني ١٨٩٠م ،و في شهر آذار من العام ١٩٦٨ استقبلت تونس المستقلة رفاة خير الدين التونسي[١].

سابعاً مؤلفاته الفكرية :

ألف خير الدين كتاباً وحيداً اسمه (أقوم المسالك في معرفة أحوال الأمم و الممالك)، ويتألف هذا الكتاب من مقدمة طويلة، وجزأين؛ يحوي الجزء الأول عشرين باباً، كل باب مخصص لبلد من البلاد الأوروبية، وتضم الأبواب فصولا تتضمن الحديث عن تاريخ البلد، وجغرافيته، وموقعه، ومساحته، وأهم ملوكه، وتنظيماته الإدارية، والسياسيّة، والعسكرية .

أما الجزء الثاني فيحتوي على ستة أبواب؛ خمسة منها في جغرافية القارات الخمس، وخصص الباب السادس للبحار .

غير أن أهم ما في كتابه هو مقدمته التي تجاوز الاهتمام بها سائر الكتاب، وأصبحت الإشارة إلى كتاب "أقوم المسالك" تعني الإشارة إلى المقدمة وحدها، وهي تلخّصُ تجربة "خير الدين" كلها التي تركز على مقاومة أوروبا عن طريق الاستعارة منها، والتمسك بالجامعة الإسلامية لدعم هذه المقاومة، ومحاولة إصلاح الولايات الإسلامية المختلفة، وبثّ روح اليقظة، والنهوض فيها، وقد وصف المستشرق الألماني والرحالة المعروف "هاينريش فون مالتزان"هذا الكتاب أثناء زيارته لتونس قائلا إنّه: " أهمّ ما ألفّ في الشرق في عصرنا هذا"، وقد وصف خيرَ الدين بقوله "أمّا خير الدين فقد انتهج منهجاً مغايراً تماماً، إذ إنّه تفادى اتخاذ وجهة النظر الأوروبية وتبنّى منذ البداية التصوّر الإسلامي، ومن هذا المنظور الذي لا أمل دونه أن يلقى المشروع لدى أبناء قومه المتمسكين بعقيدتهم أدنى صدى، وبالرجوع أولا إلى الماضي، تفحّص خير الدين المستوى الحضاري الرفيع، والمكانة المرموقة اللذين كانت بلاد الإسلام عليهما يوم كانت أوروبا لا تزال غارقة في ظلمات القرون الوسطى."[٢]

---

1) كريم عيار :**خير الدين التونسيّ أو خير الدين باشا**، مواقع الحوار التونسيّة ،تاريخ النشر : ٢٠٠٨/٧/٢٢م ، الموقع الالكتروني http://www.al7iwar.com

2) عبد المجيد الرفاعي ، **الرواد الأوائل** ، نادي الإحياء العربي، تاريخ النشر: لا يوجد، الموقع الالكتروني: http://www.alarabiclub.org

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ملحق (٣)



السيرة الذاتية لعبد الرحمن الكواكبيّ (١٨٥٤-١٩٠٢م)

أولاً مولده، نسبه، نشأته :

ولد عبد الرحمن بن أحمد من آل الكواكبيّ في مدينة حلب لأسرة عربية عريقة من جهة الوالدين.

والدهُ هو السيد أحمد بهائي بن محمد بن مسعود الكواكبيّ (١٨٢٩- ١٨٨٢م) ويرتفع نسب هذه الأسرة إلى الإمام علي بن أبي طالب(رضي الله عنه)عبر مهاجر جاء إلى حلب من فارس اسمه صفي الدين الأردبيلي ، والذي يعود نسبه إلى إسماعيل الصفوي الذي حكمت أسرته بلاد فارس قرابة قرن ونصف القرن من الزمان .

أما والدته فهي (عفيفة بنت مسعود النقيب)، وآل النقيب من الأسر العربية المستقرة في أنطاكية، وهم من أحفاد النقيب أبو بكر الذي انتقل من حلب إلى أنطاكية، واستقر هناك، وما تزال تلك الأسرة تمثل عروبة اللواء.[1]

وخلافاً لذلك يؤكد ألبرت حوراني أن الكواكبيّ ولد في العام ١٨٤٨م لعائلة حلبية من أصل كردي[2] ،وينفي حفيده سعد زغلول الكواكبيّ ذلك في كتابه الذي ألفه عن سيرة جده مؤكداً أن عبد الرحمن الكواكبيّ قام بتزوير وثيقة ميلاده ليتمكن من الترشح لانتخابات مجلس المبعوثان، وأن ما يورده الصهيونيان (إيلي يخضوري وسيلفا حاييم) عن نسب أسرته غير صحيح ، لأنهما لم ينتبها إلى أن القبائل العربية انتشرت في شتى بقاع الأرض من جراء الفتوحات الإسلامية[3].

توفيت والدة عبد الرحمن وهو في سن السادسة من عمره ،فكفلته خالته صفية ، واصطحبته إلى بيتها في أنطاكية، حيث بقي هناك ثلاثة سنوات، تتلمذ خلالها على يد الشيخ طاهر الكلزي وتعلم القراءة ، والكتابة ، وأتمَّ حفظ القرآن الكريم ، كما تتلمذ هناك على يد نجيب النقيب - أحد أقارب الأسرة الذي أصبح فيما بعد أستاذاً للخديوي عباس حلمي(١٨٧٤ - ١٩١٤م)- ، وحين أتمَّ تعليمه في أنطاكية عاد إلى حلب حيث تعلم اللغة الفارسية، والتركية ، وتابع تعلم العلوم

---

1) محمد عمارة: **عبد الرحمن الكوكبي شهيد الحريّة ومجدد الإسلام** ، بيروت، دار الشروق، ط٢ ،١٩٨٨، ص ١٥-١٨

2) ألبرت حوراني ، **الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨ - ١٩٣٩)**، مرجع سابق، ص٣٢٣

3) سعد زغلول الكواكبيّ : **عبد الرحمن الكواكبيّ ـ السيرة الذاتية** ، بيروت ،بيسان للنشر و التوزيع ، ط١ ، ١٩٩٨ ص٣٠

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الشرعية، و الطبيعية، و الرياضية، والأدب في المدرسة الكواكبيّة، التي كانت تتبع مناهج الأزهر في الدراسة. [١]

ثانياً عمله الصحفي :

بدأ حياته الفكرية بالكتابة الصحفية ،حيث عمل في صحيفة(الفرات) الرسمية لمدة سنتين ،ثمَّ ترك العمل بها نظراً لمعاناته من الرقابة ،والاضطهاد لكونه لا يمدح السلطة .

أنشأ صحيفة خاصة به لاعتقاده أنه سيستطيع الكتابة فيها بحريَّة أكبر من الصحيفة الرسمية، فأصدر صحيفة (الشهباء) في العام ١٨٧٧م باسم صديق له هو (هاشم العطار) وكان عمره آنذاك حوالي اثنين وعشرين عاماً.

وكانت هذه الصحيفة أسبوعية تصدر كل يوم خميس ، تطبع في مطبعة العزيزية بحلب ، مكونة من أربع صفحات ، تضمنت أخبار السلطنة و التعليقات السياسيّة عليها، والأخبار، والحوادث الخارجية ، بالإضافة إلى أخبار ولاية حلب.

لم تستمر هذه الصحيفة طويلاً ،حيث عطلت ثلاث مرات قبل أن تغلق نهائياً بعد صدور العدد السادسَ عشرَ ، ثمَّ عاد، وأصدر عام ١٨٧٩ باسم صديق آخر اسمه (شريف زاده سعيد) صحيفة أخرى اسماها (اعتدال)، وسار فيها على نهج الشهباء، فعطلتها السلطة ، فتابع الكتابة في صحف أخرى كانت تصدر في بلدان عربية وغربية منها (النحلة ، والجنان ،ثمَّرات الفنون والجوانب ،القاهرة ، المؤيد ..) [٢]

ثالثاً مناصبه و المهن الّتي مارسها:

عُين الكواكبيّ في العام ١٨٧٩م عضواً فخرياً (دون راتب) في لجنتي المعارف والمالية في ولاية حلب ، وعُين أيضاً بعد عام عضواً فخرياً في لجنة الأشغال العامة، ثمَّ أخذت أعماله، ومسؤولياته تمتد إلى العديد من القطاعات منها على سبيل المثال (لجنة المقاولات) ورئاسة قلم المحضرين (مأمورية الإجراء) وعضوية اللجنة المختصة بامتحان المحامين ،كما أصبح مديراً فخرياً للجنة الأشغال العامة في العام ١٨٨١ م ، ثمَّ أصبح عضواً في المحكمة التجارية في الولاية[٣] .

وفي عهد الوالي عثمان باشا ،عُينَ الكواكبيّ رئيساً لبلدية حلب في العام ١٨٩٣ ،فقام بالعديد من المشاريع العمرانية ،كما حاول الحفاظ على سوق المدينة الأثري ،فأقام أعمدة حديدية،تحول دون دخول الجمال إلى السوق ، حيث كانت تصدم المارة وتملؤه أوساخاً ،كما عمل على

---

1) سعد زغلول الكواكبيّ : عبد الرحمن الكواكبيّ ـــ السيرة الذاتية المرجع السابق نفسه من ص ٣٧إلى٣٩

2) للمزيد انظر محمد جمال الطحان : عبد الرحمن الكواكبيّ رحلة صحفية شاقة ،أبواب(الملحق الثقافي النصف الشهري بصحيفة تشرين السورية) ، العدد ٢٧ ، السنة الثانية ، الأحد ١٤ /١١/ ٢٠١٠م

3) محمد عمارة عبد الرحمن الكوكبي شهيد الحريَّة ومجدد الإسلام مرجع سابق ص ٢٣ و٢٤

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

تجفيف مستنقعات الروج ، وعَهدَ إلى بعض المستثمِّرين استثمّار حمامات الشيخ عيسى بعد تجميلها وترميمها ، وكانت مكافأة الكواكبيّ على ذلك هي العزل ، فقد ضجَّ التجار الذين مُنِعت دوابُهم من دخول السوق ،ولم يكتفِ الوالي بعزله بلْ غرَّمه قيمة الأعمدة الحديدية ، وفروق رواتب موظفي البلدية التي زادها لقطع دابر الرشوة ، كما عاد و تسلم في العام نفسه رئاسة المصرف الزراعي ،ورئاسة غرفة حلب ،وأسس شركة للتبغ ليخفف الضغط على الفلاحين ، الأمر الذي أضرَّ بمصالح مهربي التبغ ، فقاموا بإحراق مواسم الفلاحين من هذا الموسم ، فاضطر الكواكبيّ إلى حلِّ الشركة، ودفع قيمة الأسهم المستحقة من جيبه الخاص، ثمَّ تسلم العديد من المناصب الأخرى ،ففي العام (١٨٩٤م) تسلم وكالة المحكمة الشرعية في حلب ،كما عُين رئيساً للجنة بيع حق الانتفاع بالأراضي الأميرية ، ،فبدأ الكواكبيّ يوزعها على الفقراء ويحجبها عن المتسلطين من رجال الدولة فسارعوا إلى إقالته من منصبه [1].

رابعاً: صدامه مع السلطة العثمانية وولاتها في حلب:

عرف الكواكبيّ بمقالاته الجريئة التي تفضح فساد وطغيان الولاة العثمانيين ، سواء في حلب وفي خارجها ، لذلك ناصبه هؤلاء العداء، ولم يوفروا فرصة لإيذائه .

بدأ صدام الكواكبيّ مع ولاة حلب باكراً بإغلاق صحيفتيه (الشهباء) و (اعتدال) كما ذكرت سابقاً ، كما استغل والي حلب (جميل باشا) إطلاق شاب أرمني[*] النار عليه ،فألقي القبض على عبد الرحمن بتهمة التحريض على قتل الوالي في العام ١٨٨٦ م، ولكنه خرج من هذه التهمة بريئاً ، ثمَّ اتهمه والي حلب الجديد (عارف باشا) في أواخر العام نفسه ، بالتآمر مع الأرمن في حلب لإثارة المشاكل ، حيث استغل حادثة إصابة القنصل الإيطالي بحجر قرب بيت الكواكبيّ ليثبت التهمة ، فقبض عليه مجدداً وصودرت أملاكه ،وحكم عليه بالإعدام ،فقدم الكواكبيّ استئنافاً لإعادة محاكمته ببيروت ،نظراً للخلاف بينه وبين الوالي ، حيثُ بُرّئ الكواكبيّ وعزل الوالي ، بعد أن عانى الكواكبيّ من السجن مدة عام تقريباً ، ولكن الأدهى من هذا وذاك هو اغتصاب أبو الهدى الصيادي(١٨٤٩ ـ ١٩٠٩م) نقابة الأشراف من عائلة الكواكبيّ[2].

يؤكد أحد أصدقاء الكواكبيّ محمد رشيد رضا (١٨٦٥ـ ١٩٢٥م) أثناء رثائه له على صفحات المنار (أن الخلاف بين أبي الهدى الصيادي والكواكبيّ ،كان سببه رفض الكواكبيّ أن يصدق على نسب الشيخ أبي الهدى ، وأن الشيخ أبا الهدى صار نقيب أشراف حلب من خلال علاقته

---

1) سعد زغلول الكواكبيّ : **عبد الرحمن الكواكبيّ ـــ السيرة الذاتية** مرجع سابق ص ٥٦ و٧٢

*) اسمه زيزون جقمقيان كان يعمل في مكتب عبد الرحمن الكواكبيّ

2) ماجدة حمود : **عبد الرحمن الكواكبيّ فارس النهضة و الأدب** ، دمشق ،اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٢ ص ١١و١٢

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الوثيقة بالسلطان عبد الحميد ،في حين أن هذه النقابة كانت لآل الكواكبيّ منذ القدم ،ومع ذلك فقد كانت عداوتهما عداوة العقلاء)[1]

في حين ينفي حفيد عبد الرحمن ذلك ، ويؤكد أن أبا الهدى هو من دبر له التهمة التي نفذها عارف بك ، وأن جده قد أشار إلى ذلك أثناء دفاعه عن نفسه في بيروت[2]

تعرض عبد الرحمن الكواكبيّ بعد عودته من اسطنبول في العام ١٨٩٥م لمحاولة اغتيال نفذها أحد الملثّمين وعندها فكر الكواكبيّ بمغادرة حلب والهجرة منها إلى مصر [3].

خامساً رحلات الكواكبيّ :

كانت أولى رحلات الكواكبيّ إلى اسطنبول ، حين عُرِضَ عليه منصب قضاء راشيا ، فتظاهر الكواكبيّ بقبول المنصب ،وغادر سراً إلى اسطنبول في العام ١٨٩٥م ،ليقوم بتحريات سرية عن السلطان وحاشيته ،لكن سرعان ما اكتشف أمره ، ودعي إلى قصر الضيافة ، حيث التقى هناك بجمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ -١٨٩٧م) ، ولكنه ما لبث أن سارع بالعودة إلى حلب سراً بعد أن أحس بما يُحاك له هناك [4].

وبعد تعرضه لمحاولة الاغتيال في حلب ، هاجر الكواكبيّ إلى مصر في العام ١٨٩٩م إلى مصر واستقر بها .

عاش الكواكبيّ في القاهرة حوالي سنتين حيث ذاع صيته هناك، ولاسيما بعد نشر كتابيه أم القرى وطبائع الاستبداد ، وأثناء إقامته في القاهرة ، قام الكواكبيّ برحلتين زار بهما بلاد عربية وإسلامية ،منها (إفريقيا الشرقية ، الحبشة ، السودان ، سلطنة هرر ، الصومال ، شبه الجزيرة العربية ، وزار سواحل آسيا الجنوبية ، والهند وبلغ جاوه ،وطاف بالسواحل الجنوبية للصين)[5]

خامساً وفاته:

توفي عبد الرحمن الكواكبيّ بشكل مفاجئ في ٢٤/تموز /١٩٠٢، بتأثير سم دس له في فنجان قهوة، ودفن بالقاهرة ،وما يزال قبره هناك ،وقد كتب عليه بيتين من الشعر وهما:

هنا رجل الدنيا ، هنا مهبط التقى   هنا خير مظلوم ، هنا خير كاتب

قفوا واقرؤا أم الكتاب وسلموا   عليه ، فهذا القبر قبر الكواكبي

---

1) جان دايه : **الإمام الكواكبيّ وفصل الدين عن الدولة** ، لندن، دار سوراقيا ، ط١، ١٩٨٨ص ١٠١

2) سعد زغلول الكواكبيّ : **عبد الرحمن الكواكبيّ – السيرة الذاتية** مرجع سابق ص٧٤

3) المرجع السابق ص٧٥

4) ماجدة حمود : **عبد الرحمن الكواكبيّ فارس النهضة و الأدب** مرجع السابق ص١٤

5) محمد عمارة **عبد الرحمن الكوكبي شهيد الحريّة ومجدد الإسلام** مرجع سابق ص٣١ - ٣٩

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

سادساً مؤلفاته :

ألف الكواكبيّ عدة كتب منها (أم القرى ، وطبائع الاستبداد) وطبعا أول مرة في حياته ، كما ألف (العظمة لله ، وصحائف قريش) وقد فُقدا مخطوطين مع جملة أوراقه و مذكراته ليلة وفاته[١].

---

1) صلاح زكي أحمد: **أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث** ، القاهرة، مركز الحضارة العربية ،ط١، ٢٠٠١،ص٥٣

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أولاً ــ المصادر:

١. رفاعة رافع الطهطاويّ: [الأعمال الكاملة] دراسة وتحقيق : محمد عمارة ، بيروت ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،ط١، ١٩٧٣.

٢. خير الدين التونسيّ: أقوم المسالك في معرفة أحوال الأمم و الممالك ،تحقيق المنصف الشنوفي تونس،الدار التونسيّة للنشر ،ط٢ ، ١٩٨٦ .

٣. عبد الرحمن الكواكبيّ : طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد ، دمشق ،دار المدى للثقافة و النشر؛ طبعة خاصة مع صحيفة الثورة، ٢٠٠٢ .

٤. عبد الرحمن الكواكبيّ : أم القرى ، مطبعة حلب ١٩٥٩ .

ثانياً ــ المراجع :

١) أبو يعرب المرزوقي و الطيب تيزيني: آفاق فلسفة عربية معاصرة، دمشق، دار الفكر ، ط١ ، ٢٠٠١.

٢) أحمد الكاتب : تطوّر الفكر السياسيّ السني نحو خلافة ديمقراطيَّة ، بيروت، دار الانتشار العربي، ط١ ، ٢٠٠٨.

٣) إسماعيل أحمد ياغي : الدولة العثمانية في التاريخ الإسلامي الحديث ، الرياض، مكتبة العبيكان ، ط١ ، ١٩٩٦.

٤) ألبرت حوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨ – ١٩٣٩) ، ترجمة زهير عزقول ، بيروت دار النهار ، (بدون تاريخ).

٥) أحمد برقاوي : محاولة في قراءة عصر النهضة، دمشق ، دار الأهالي ، ط٢ ، ١٩٩٩ .

٦) أحمد جدي وآخرون : قراءات في الفكر العربي ، سلسلة كتب المستقبل العربي ٢٥ ، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط١ ، ٢٠٠٣ .

٧) البرتيني وآخرون : معنى الأمَّة ، ترجمة أديب العاقل ، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي ١٩٧٦.

٨) ثامر كامل محمد الخزرجي : النظم السياسيّة الحديثة والسياسات العامة ، عمان ،مطبعة مجدلاوي ط١ ،٢٠٠٤

٩) جاك دونديو دوفابر : الدولة ، ترجمة سموحي فوق العادة ، بيروت، منشورات عويدات ، ط١، ١٩٧٠.

١٠) جان جاك شوفاليه : تاريخ الفكر السياسيّ ، ترجمة محمد عرب صاصيلا ، بيروت، المؤسسة الجامعية للنشر والدراسات، ط١ ،١٩٨٥ .

١١) جان غانياج: ثورة علي بن غذاهم ، ترجمة لجنة الدولة للشؤون الثقافية ، تونس، الدار التونسيّة للنشر ، ١٩٦٥.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

١٢) جان دايه : الإمام الكواكبيّ وفصل الدين عن الدولة ،لندن، دار سوراقيا ، ط١ ١٩٨٨ .
١٣) جان إدوارد سبنله : الفكر الألماني من لوثر إلى نيتشه ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، دمشق، وزارة الثقافة ، ١٩٦٨.
١٤) جمال باروت : حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشرَ ، دمشق، منشورات وزارة الثقافة ، ١٩٩٤.
١٥) جوردون مارشال : موسوعة علم الاجتماع ، المجلد الثاني ، ترجمة : محمد الجواهري وآخرون، دمشق ،المجلس الأعلى للثقافة ، ط١ ، ٢٠٠٠ .
١٦) جون استيورات ميل ، أسس الليبراليَّة السياسيّة ،تقديم : أ. ليند ساي ، ترجمة إمام عبد الفتاح الإمام وميشيل ميتاس، القاهرة ،مكتبة مدبولي ١٩٩٦ .
١٧) جيان فرانكو بوجي : تطوّر الدولة الحديثة ، ترجمة محي الدين الشعراني ، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٨٧.
١٨) حسين حمزة بندقجي : الدولة (دراسة تحليلية في مبادئ الجغرافيا السياسيّة) ، جدة ، ح . ح. بندقجي ، ط ٣، ١٩٨١.
١٩) حسن أبو حمود : علم الاجتماع السياسيّ ،دمشق، منشورات جامعة دمشق٢٠٠٢.
٢٠) حسن الضيقة : الدولة العثمانية (الثقافة ، المجتمع و السلطة) ، بيروت، دار المنتخب العربي ، ط١، ١٩٩٧.
٢١) حسين السيد حسين : تاريخ العرب الحديث و المعاصر ،دمشق، جامعة دمشق، ط١ ، ٢٠٠٣ .
٢٢) حسين السيد حسين و وجيه الشيخ : تاريخ الحضارة العام ، دمشق، منشورات جامعة دمشق، ٢٠٠٩.
٢٣) روبرت مايكيفر : تكوين الدولة ، ترجمة حسن صعب ، بيروت ،دار العلم للملايين ، ١٩٦٦
٢٤) رضوان السيد و عبد الإله بلقزيز : أزمة الفكر السياسيّ العربي ، دمشق، دار الفكر ،ط٢ ٢٠٠٦
٢٥) رئيف خوري : الفكر العربي الحديث وأثر الثورة الفرنسيَّة في توجيهه السياسيّ والاجتماعيّ ، تحقيق وتقديم محمد كامل الخطيب ، دمشق وزارة الثقافة ، ط ٣ ،١٩٩٣.
٢٦) روجر أوين وبوب سوتكليف : دراسات نظريّة في الامبريالية ، ترجمة : وميض نظمي وكاظم نعمة ، بغداد، وزارة التعليم العالي ، ١٩٨٠.
٢٧) زهير غزال : الاقتصاد السياسيّ لدمشق خلال القرن التاسع عشرَ ، ترجمة ملكة أبيض ، دمشق، وزارة الثقافة ٢٠٠٨.
٢٨) زكريا قورشون : العثمانيون وآل سعود في الأرشيف العثماني (١٧٤٥ــ ١٩١٤) ، الدار العربية للموسوعات ، ط١ ، ٢٠٠٥.
٢٩) ستانلي رينشون وجون دوكيت: علم النفس السياسيّ (أسس ثقافة أحادية وتعددية) ، ترجمة عبد الكريم ناصيف ، دمشق، وزارة الثقافة ٢٠٠٧ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٣٠) ستيفن ديلو : التفكير السياسيّ والنظريّة السياسيّة والمجتمع المدنيّ ، ترجمة ربيع وهبة ، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة ط١ ، ٢٠٠٣ .
٣١) سعد زغلول الكواكبيّ : عبد الرحمن الكواكبيّ ــ السيرة الذاتية ، بيروت ،بيسان للنشر و التوزيع ، ط١ ، ١٩٩٨.
٣٢) سمير أبو حمدان: الطهطاويّ رائد التحديث الأوروبي ، موسوعة عصر النهضة ، بيروت، دار الكتاب العالمي ١٩٩٢.
٣٣) سمير أبو حمدان : خير الدين التونسيّ أبو النهضة التونسيّة ، الشركة العالمية للكتاب ، بيروت . ١٩٩٢
٣٤) سعيد عبد الفتاح عاشور :أوروبا العصور الوسطى النظم والحضارة ، ج٢ ، بدون مدينة نشر،دار النهضة العربية ، ط٢ ١٩٦٣.
٣٥) سلامة موسى : ما هي النهضة ، تقديم محمد كامل الخطيب ، دمشق، دار البعث ، ٢٠٠٤.
٣٦) سعيد بنسعيد العلوي وآخرون : المجتمع المدنيّ في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطيَّة، بيروت ، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية الّتي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ، ١٩٩٢.
٣٧) شوقي الجمل وعبد الله عبد الرازق إبراهيم : تاريخ أوروبا من النهضة حتّى الحرب الباردة، القاهرة، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات ، ٢٠٠٠ .
٣٨) صلاح زكي أحمد: أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث ، القاهرة، مركز الحضارة العربية، ط١، ٢٠٠١.
٣٩) طيب تيزيني : على طريق الوضوح المنهجي ، بيروت ،دار الفارابي ، ط١ ،١٩٨٩.
٤٠) عادل عوا : المذاهب الأخلاقية عرض ونقد ، ج ١ ، دمشق ، مطبعة جامعة دمشق ، ط٣ ، ١٩٦٤.
٤١) عبد الوهاب الكيالي : موسوعة السياسيّة ج٢ ، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط٢، ١٩٩١.
٤٢) عبد العزيز نوار : النهضة العربية الحديثة ،بدون مدينة نشر، عين للدراسات والنشر ، ط١ . ٢٠٠٢
٤٣) عبد العظيم رمضان : تاريخ أوروبا والعالم الحديث (من ظهور البرجوازيَّة إلى الحرب الباردة) الجزء ٢، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، بدون تاريخ .
٤٤) عبد العزيز نوار و محمود جمال الدين : التاريخ الأوروبي الحديث من عصر النهضة إلى الحرب العالمية الأولى، مدينة النصر، دار الفكر العربي ، ط١، ١٩٩٩.
٤٥) عبد الإله بلقزيز وآخرون : نحو مشروع نهضوي عربي، بيروت ، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية الّتي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، ط ١، ٢٠٠١.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٤٦) عبد الله العروي : مفهوم الدولة ، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط٦ ، ١٩٩٦.
٤٧) عزمي بشارة : المجتمع المدنيّ دراسة نقدية مع الإشارة إلى المجتمع المدنيّ العربي ، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٨ .
٤٨) علي المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٩٨ – ١٩١٤ ، بيروت، الأهلية ، ١٩٧٥.
٤٩) عزيز عظمة : العلمانية من منظور مختلف ، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط ١ ١٩٩٢.
٥٠) عبد الإله بلقزيز : الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر ، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١ ، ٢٠٠٢.
٥١) عزت القرني : العدالة والحريّة في فجر النهضة العربية الحديثة ، سلسة عالم المعرفة ، العدد ٣٠ الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب، ١٩٨٠ .
٥٢) علي أومليل : الإصلاحية العربية و الدولة الوطنية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي ط٢ ٢٠٠٥.
٥٣) علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم ، تحقيق محمد عمارة ، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط١ ، ١٩٧٢.
٥٤) عمر بن قنية : الرؤية الفكرية في الحاكم و الرعية لدى ابن المقفع و ابن العنابي و الكواكبيّ ، عمان ،دار أسامة للنشر، ط١ ، ٢٠٠٠ .
٥٥) فاروق سعد : تراث الفكر السياسيّ قبل الأمير وبعده ، بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة ، ط١١ ، ١٩٨١.
٥٦) فؤاد خليل : الفكر العربي والانكسار البنيوي ، بيروت،دار الفارابي ، ط١، ٢٠٠٢.
٥٧) فؤاد محمود ناصيف خير بك : من الإبستمولوجيا إلى المجتمع (التاريخانية و المجتمع المفتوح عند بوبر) ، دمشق، وزارة الثقافة، ٢٠٠٢ .
٥٨) كامل عياد ، مقالات مختارة " القسم الأول " تحرير و تقديم محمد كامل الخطيب ، دمشق، وزارة الثقافة ، ١٩٩٤.
٥٩) كريم أبو حلاوة : إشكالية مفهوم المجتمع المدنيّ ، دمشق، دار الأهالي ، ط١ ، ١٩٩٨
٦٠) ماجدة حمود : عبد الرحمن الكواكبيّ فارس النهضة و الأدب ، دمشق، اتحاد الكتاب العرب ٢٠٠٢.
٦١) مارسيل بريلو وجورج ليسيكيه : تاريخ الأفكار السياسيّة ، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع ، ١٩٩٣.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٦٢) محمد نصر مهنا : في نظريّة الدولة والنظم السياسيّة ، الإسكندرية، منشورات المكتب الجامعي الحديث، ١٩٩٩.
٦٣) محمد رفعت عبد الوهاب :الأنظمة السياسيّة، بيروت، منشورات الحلبي القانونية، ٢٠٠٤.
٦٤) مجموعة من المؤلفين: المطول في علم الاجتماع، ج١ ، ترجمة وجيه سعد ، دمشق، وزارة الثقافة، ٢٠٠٧ .
٦٥) محمد عرب صاصيلا : أنظمة الحكم المعاصرة ، دمشق، منشورات جامعة دمشق ، ط٢ ، ١٩٩٢.
٦٦) محمود محمد الحويري : تاريخ الدولة العثمانية في العصور الوسطى، القاهرة، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، ط١ ٢٠٠٢ .
٦٧) ماهر الشريف : رهانات النهضة في الفكر العربي ، دمشق، دار المدى للثقافة و النشر ،ط١ ٢٠٠٠.
٦٨) محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر ، بيروت ،مركز دراسات الوحدة العربية ، ط٥ ١٩٩٤
٦٩) محمد عابد الجابري : التراث و الحداثة : دراسات و مناقشات ، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩١.
٧٠) محمد جمال باروت : الدولة والنهضة والحداثة ، اللاذقية، دار الحوار ، ط١ ٢٠٠١.
٧١) محمد جابر الأنصاري : التأزم السياسيّ عند العرب وسيسيولوجيا الإسلام ، بيروت، دار الشروق والمؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط٢ ،١٩٩٩.
٧٢) محمد الوقيدي و أحميدة النيفر : لماذا أخفقت النهضة ، دمشق، دار الفكر ، ط١ ، ٢٠٠٢.
٧٣) محمود فهمي حجازي : أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاويّ ،القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤.
٧٤) محمد عمارة : الاستقلال الحضاري ، القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر ، ط١ ، ٢٠٠٧.
٧٥) محمد عمارة عبد الرحمن الكوكبي شهيد الحريّة ومجدد الإسلام ، بيروت، دار الشروق، ط٢ ، ١٩٨٨.
٧٦) محمد جابر الأنصاري : الفكر العربي وصراع الأضداد ، بيروت ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط١، ١٩٩٩.
٧٧) محمد فريد بك : تاريخ الدولة العلية العثمانية،مطبعة محمد أفندي مصطفى بحوش قدم مصر المحمية، ط١، ١٨٩٣.
٧٨) محمد عابد الجابري : العقل السياسيّ العربي محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ،ط١، ١٩٩٠ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٧٩) محمد عابد الجابري : قضايا في الفكر العربي المعاصر ، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٧.
٨٠) محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ١٩٩٠ .
٨١) محمد جابر الأنصاري :تحولات الفكر و السياسة في الشرق العربي (١٩٣٠ ــ ١٩٧٠) ، سلسلة عالم المعرفة ٣٥ ، الكويت، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب،١٩٨٠.
٨٢) محمد صبري: تاريخ العصر الحديث (مصر من محمد علي إلى اليوم)، بدون مدينة نشر، مطبعة مصر ، ط٢، ١٩٢٧.
٨٣) محمد جمال الطحان :الاستبداد وبدائله في فكر الكواكبيّ ، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٢.
٨٤) محمد حمد الجوهري ، النظام السياسي الإسلامي و الفكر الليبرالي ، القاهرة ،دار الفكر العربي، ١٩٩٣.
٨٥) معن زيادة : معالم على طريق تحديث الفكر العربي ،سلسلة عالم المعرفة الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب ، ١٩٨٧
٨٦) ناصر عبيد الناصر ، المدخل إلى علم الاقتصاد، دمشق، منشورات جامعة دمشق ٢٠٠٥.
٨٧) نصر حامد أبو زيد وآخرون : الحداثة و الحداثة العربية ، دمشق، دار بيترا للنشر ، ط١ ، ٢٠٠٥.
٨٨) نصر حامد أبو زيد : النص السلطة الحقيقة ، بيروت، المركز الثقافي العربي ،ط١ ، ١٩٩٥.
٨٩) هارولد لاسكي : الدولة في النظريّة والتطبيق ، ترجمة : كامل زهيري ، بيروت ،منشورات دار الطليعة ، ط٢ ، ١٩٦٣.
٩٠) هنري بيرن : تاريخ أوروبا في العصور الوسطى (الحياة الاقتصاديّة و الاجتماعيّة) ،ترجمة وتحقيق :د عطية القوصي، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٦ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

Syrian Arab Republic
Damascus University
Faculty of Political sciences
Department of political studies



٧٤٤٤٤٧

The Concept Of The State And The Ruling System In The Thoughts Of Islamic Renaissance Leaders

(Refaa Altahtawy, Khair Aldeen Altunisi, Abd Elrahaman Alkawakibi)

Thesis presented to obtain master degree in political studies

Prepared by student
Mohammad waleed Almahameed

Assistant Supervisor	Scientific Supervisor
Dr. Sameer Hasan	Dr. Houssen Alssaed Houseen

2011/1432

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit